

MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

SAYI: 13-14-15
1995-1996-1997

İstanbul 1997

ŞÂFÎ'NİN HUKUKÎ TEOLOJİ ANLAYIŞI: USÛL-İ FIKHİN KÖKENLERİ VE ÖNEMİ*

George MAKDISI**

Türkçesi: Arş.Gör. Sami ERDEM***

Sözlük anlamı itibariyle "hukukun kökleri" demek olan ve bize kadar *usûl-i fikh* adıyla ulaşılmış bulunan İslâm hukuk ilminin tarihine ilişkin bazı problemler bulunmaktadır. Bu problemler söz konusu ilmin temelleri, adı, ana unsurları ve amacıyla bağlantılıdır. Temelleriyle ilgili olarak çeşitli fakihlerin isimleri geçmektedir. Eldeki kaynaklar itibariyle bu ilmin kuruluşu için bir tarih belirlemek mümkün olamamaktadır. Bu ilme verilen ad, her ne kadar şu ana dek tam olarak belirlenmemiş olsa da, konuyla alakalı ilk çalışmadan muhtemelen iki asır kadar sonraki bir döneme aittir. Konu ile ilgili çalışmalar metod ve muhteva açısından dikkate değer ölçüde farklılıklar gösterir. Ortaçağdaki yazarları bu ilmin ana unsurları konusunda farklı kanaatlere sahiptirler ve çağdaş ilim adamları da bu ilmin maksadı hususunda müttefik değildir.

Müteakip sayfalarda bu problemlere, şimdilik hiç olmazsa kısmen muvakkat, daha dakik araştırmalara açık kapı bırakan bazı cevaplar geliştirilmeye çalışılacaktır.

KURUCU VE KURULUŞ TARİHİ

İslâm'ın hukuk ilmi olarak *usûl-i fikh*ın doğuşu öyle görünüyor ki Abdurrahman b. Mehdî'nin h.198 (813-814) tarihinde ölümünden önceki bir zamanda ger-

* "The Juridical Theology of Shâfi': Origins and Significance of Usûl al-Fiqh", *Studia Islamica*, LIX (1984), s. 5 - 47. Metinde yer alan Arapça ibareler, vefat tarihleri ve ilave bilgi ya da tanım ihtiva eden parantezler müellife aittir. Mütercimnin notları köşeli parantez ya da (çev.) notuyla belirtilmiştir. Kaynak bilgilerinde Arapça ibareler dışındaki bilgiler aynen aktarılmıştır. (çev.)

** Arapça ve İslam Araştırmaları Profesörü. 1990 itibariyle, Pennsylvania Üniversitesi Ortaçağ Araştırmaları Merkezi Direktörü. (çev.)

*** M. Ü. İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı

çekleşmiştir. Söylenildiğine göre İbn Mehdî, Şâfiî (v. 204/820)'ye bir mektup yazarak ondan *Kur'ân*'ın ahkâm ayetlerini, bu ayetlerle ilgili makbul tarihi rivayetleri, icmâ'ın hüccet oluşunu ele alan ve *Kur'ân* ve Sünnet naslarından nâsîh ve mensûh olanları açıklığa kavuşturan bir eser telif etmesini istemiştir.¹ Şâfiî'nin *Risâle*²'sinin bu isteğe cevap olarak yazıldığı söylenmektedir.

Bir fakîhin Şâfiî'nin *Risâle*'sini Abdurrahman'a ulaştırdığı zikredilir. Eserin kendisi için yazıldığı şahsa ulaştırılmasındaki rolünden dolayı *nakkâl* lakabıyla tanınan Hâris b. Sureyc³ en-Nakkâl'in şöyle dediği rivayet edilmektedir: "*Risâle*'yi Abdurrahman b. Mehdî'ye götürdüğüm zaman hayretler içinde kalmıştı ve tekrar tekrar 'keşke daha kısa olsaydı, böylece kolaylıkla anlaşılabilirdi' (*lev kâne ekalle li-yufhem*) deyip duruyordu." Belli ki "mektubu" (*Risâle*) çok fazla uzun bulmuştu.⁴

Özellikle Şâfiî, Hanbelî ve Malikî mezhepleri başta olmak üzere geleneksel kabul Şâfiî'nin *usûl-i fikh* ilminin kurucusu olduğu yönündedir. Başka bazı fakîhlerin de bu ilmin kurucusu oldukları ya da bu ilim üzerine eser yazdıkları zikredilmektedir: İbn Lehî'a (v. 174/790), Ebû Yusuf (v. 182/798) ve Şeybânî (v. 189/805) gibi. Hatîb el-Bağdâdî (v. 463/1071) Hanefî mezhebine adını veren Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Ebû Yusuf'u "Ebû Hanîfe mezhebinde *usûl-i fikh* üzerine eserler veren ilk kimse" (*evvel-u men vada'a'l-kütüb fi usûli'l-fikh 'alâ mezheb-i Ebî Hanîfe*) olarak zikretmektedir.⁵ İbn Nedîm (v. yaklaşık 377/987) de Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un tilmizi olan Şeybânî'nin *Kitabu usûli'l-fikh*'ı yazmış olduğunu kaydeder.⁶

Sübkî, Ebû Yahyâ es-Sâcî (v. 307/919)'yi "*fikh*la ve kendisinin *usûl-i fikh* diye tabir ettiği, hilâfiyyatla ilgili bir kitabın" müellifi olarak zikreder ve devamla, "[müellif bu] kitabında *fikh* bablarının tümünü ele almış ve bu kitabı yine kendi-

1 İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab fi ahbâri men zehab*, VIII c. (Cairo, al-Qudsi Press, 1350/1931), II, 10. -İbn Mehdî ile ilgili olarak bkz.: Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV cilt, (Cairo, as-Sa'âda Press, 1349/1931), X, 240-248; İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, I, 355.

2 Şâfiî'nin *Risâle*'si için bkz.: F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, VIII c., (Leiden, E.J. Brill, 1967-1982), I, 488.

3 Kelimenin Şurayh biçiminde okunuşu için bkz.: Ebû İshâk eş-Şirâzî, *Tabakâtu'l-fukahâ'*, Yay. haz. Halil Meyyis, Dâru'l-Kalem, Beyrut-Lübnan tsz., s. 113 (çev.).

4 Hâris'in isminin kalan kısmı şöyledir: Ebû Amr Havârizmî Bağdâdî (v. 236/850); biyografisiyle ilgili notlar için bkz. Ebû İshâk eş-Şirâzî, *Tabakâtu'l-fukahâ'*, 83; *Tabakâtu's-Şaffiyye*, X cilt, (Cairo, İsâ Bâbî Halebî Press, 1964-1976), II, 112-113; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, VII c., (Haydarâbâd, Dâirat al-Maârif Press, 1330/1912), II, 149-151, özellikle s. 151 (1. satır). Ebû'l-Hasen Ali b. Abdillâh b. Ca'fer b. Necîh es-Sa'dî (161-234/778-848) adında bir başka şahsın da *Risâle*'yi istinsah ettiği ve onun bu nüshasının Abdurrahman b. Mehdî'ye götürüldüğü söylenmektedir; bkz.: Şirâzî, *a.g.e.*, 84-85; Sübkî, *a.g.e.*, II, 145-150, fakat Sübkî bu ikinci kopyayı zikretmemektedir.

5 Hatîb el-Bağdâdî, *a.g.e.*, XIV, 245-246; İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, I, 301. -Ebû Yûsuf'la alakalı olarak Joseph Schacht şöyle demektedir: "Hatîb el-Bağdâdî'nin Ebû Yûsuf'un, hukuk teorisi üzerine Ebû Hanîfe'nin usulü çizgisinde ilk eser veren kimse olduğu yolundaki ifadesi eski kaynaklarca teyid edilmiş değildir ve işte bu bakımdan ihtiyatla karşılanması gerekir" bkz.: J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford, Clarendon Press, 1950), s. 133.

6 İbn Nedîm, *el-Fihrist* (Cairo, Rahmâniya Press, tsz.), 288 (I. 8-9); N. P. Aghnides, *Mohammedan Theories of Finance* (New York, Columbia University Press, 1916), s. 173.

sine ait olan *Kitâbu'l-kebir fi'l-hilâfîyyât* adlı eserinden ihtisar ettiğini zikretmiştir ki bu kitap kalın bir cilt halinde benim elimde mevcuttur" der.⁷

Ignaz Goldziher de Şâfî'yi *usûl-i fikh*ın kurucusu olarak belirtirken düştüğü bir dipnotla ihtiyatlı olunması gereğine işaret ederek es-Sevrî'nin "İbn Lehî'a (...) usûlde ehliyetlidir, biz ise furû'da" şeklindeki ifadesini nakleder.⁸ Süfyân es-Sevrî'nin ifadesinin aslı şöyledir: "*inde'bni Lehî'a el-usûl ve 'indenâ'l-furû'*"; harfî tercümeyle "İbn Lehî'a usûle sahiptir, biz ise furû'a" anlamına gelir.⁹

USÛL-İ FIKIH İSMİ

Şu halde bu yeni ilmin kurucusu ile ilgili soru yalnız başına *usûl-i fikh* teriminin kullanılmasına bakılarak cevaplandırılmaz. Söz konusu ilim ona ad olan bu terim kullanılmadan çok zaman önce tesis edilmiş bulunuyordu. Sevrî'nin yukarıda zikredilen ifadesi dışta bırakılırsa, Şâfî'nin döneminde ve ondan sonraki birbuçuk-iki asırlık bir zaman diliminde *usûl* (kökler) kelimesi, daha sonraları *furû* (dallar) terimine yüklenen anlamda kullanılmıştır. Mesela, dördüncü/onuncu asrın son çeyreği gibi geç bir dönemde kitâbiyâtçı İbn Nedîm Ebû Yûsuf'un eserlerini şu ifadelerle kaydetmiştir:

"Ebû Yûsuf'un *usûl* ve *emâlî* (imla ettirilenler) üzerine şu eserleri vardır: Namaz kitabı, zekat kitabı,... (İ *Ebî Yûsuf mine'l-kütüb fi'l-usûl ve'l-emâlî : Kitâbu's-salât, Kitâbu'z-zekât...*)."¹⁰

Açıkça görüldüğü üzere bu örnekte *usûl* terimi sonraları *fikh*ın "dalları" anlamına pozitif hukuk *prensipleri*, *furû'u'l-fikh* yerine kullanılmıştır. İbn Nedîm şöyle devam eder:

"ve Ebû Yûsuf'tan rivayette bulunanlar arasında Muallâ (...); onun *fikh*ını, usûlünü ve kitaplarını rivayet etmiştir. (ve *mimmen ravâ 'an Ebî Yûsuf, Mu'allâ (...); ravâ 'anhu fikhahû ve usûlehû ve kütübeh.*)"¹¹

Yine burada da *usûl* terimi prensipler, unsurlar, esaslar, düsturlar, ya da hukuk kuralları anlamında kullanılmıştır.¹²

7 Sübkî, *Tabakâtu's-Şafîyye*, III, 300; ve *lehû musannefun fi'l-fikh ve'l-hilâfîyyât semmâhu "usule'l-fikh"*, *istev'abe fihî ebvâbe'l-fikh ve zekera ennehu ihtasarahu min kitâbihi'l-kebir fi'l-hilâfîyyât, ve hüve 'indî fi mucelledin dâhm.*

8 I. Goldziher, *Die Zâhiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte: Beitrag zur Geschichte der Muhammedanischen Theologie* (Leipzig, O. Schulze, 1884), 21, 1 nolu dipnot; eserin W. Behn tarafından yapılan İngilizce tercümesi de şöyledir: *The Zâhirîs, Their Doctrine and their History: A Contribution to the History of Islamic Theology* (Leiden, E. J. Brill, 1971), 21, 1 nolu dipnot. -İbn Lehî'a için bkz.: F. Sezgin, *a.g.e.*, I, 94.

9 İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, I, 283-284.

10 İbn Nedîm, *a.g.e.* s. 286 (I. 10 vd.)

11 *a.g.e.* (I. 17 vd.)

12 Krş.: E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, VIII cilt, (London, Williams and Norgate, 1863-1893), *asl* maddesi.

"*Usûl*" ya da "*usûl-i fıkıh*" terimleri erken dönemdeki bir müellifin, mesela hicri üçüncü ya da dördüncü yüzyıldaki birinin geç dönem bir kitâbiyâtçı tarafından zikredilen eserinin başlığında görüldüğü zaman, insan bu başlığın anakronizmden (tarih hatası, bir şeyi ait olmadığı zamana koyma, -çev.) uzak olduğundan emin olamaz. Ancak anakronik olmasa bile bu, esas itibariyle o çalışmanın münhasıran pozitif hukukla [*furû*] veya *Kur'ân*, *Sünnet*, *icmâ'* ya da *kıyasla* yani teessüs etmiş bir hukuk ilmi (jurisprudence) ile değil, hukuk ilminin "kök"lerinden veya kaynaklarından biri ya da ötekiyle ilgili olduğu anlamına gelir.

Bu konu ile ilgili mevcut çalışmalardan hareketle *usûl-i fıkıh* ibaresinin iltibastan uzak bir şekilde yalnızca bu ilim için kullanılmasının başlangıcını belirleyebilmek, ancak dördüncü yüzyılın sonları ve beşinci yüzyılın başlarından itibaren mümkün olabilir. Bu döneme ait eserler (hatta modern zamanlara kadar gelmek üzere sonraki çalışmalar) umumiyetle bu iki kelimele terimin önce her kelimesini ayrı ayrı sonra da birlikte tahlil eden bir açıklama ihtiva ederler. Şurası mühimdir ki bu iki kelimele terimin açıklanması hususundaki süreklilik, Şâfiî'nin bu yeni ilmi ilk defa ortaya koyan *Risâle*'sini yazmasından iki yüzyıl sonra ortaya çıkmış olmalıdır. Söz konusu açıklama, *fıkıh* ilmi ile *usûl-i fıkıh* ilmini birbirinden ayırtma ihtiyacından doğmuş ve böylece *usûl-i fıkıh* teriminin *fıkıh*ın unsurları ya da esasları anlamındaki müteradif kullanımına bir son verip bu iki kelimele terimi İlâhî Hukukun metodolojisinin adına hasretmiştir.

Aynı şekilde, terimin bizzat kendisinin, Şâfiî'nin eserinin ne başlığında ne de metnin herhangi bir yerinde bulunmaması da manidardır. *Mektup* anlamına gelen *Risâle* başlığı pekala eserin, Şâfiî'den dinin muayyen kaynaklarıyla ilgili bir yazı yazmasını isteyen İbn Mehdî'nin bu teklifine verilmiş bir cevap olmasından kaynaklanabilir. Zaten İbn Mehdî'nin "mektup"un ebadı karşısındaki şaşkınlığı da bu varsayımı teyid eder niteliktedir. Şâfiî'nin bizzat kendisinin, kitabı için bu başlığı seçtiğini gösteren herhangi bir işaret bulunmamaktadır; bilakis kendisi ona "Kitap", "Kitabım", veya "Kitabımız" ifadeleriyle işaret etmektedir.¹³ *Risâle* başlığı ayrıca, İbn Mehdî'ye atfedilen bir ifadede de görülmektedir: "Şâfiî'nin *Risâle* (mektup)'sini gördüğüm vakit hayretler içinde kaldım; zira nasihat ehli, belîğ ve âlim bir zatın ifadelerini karşımda gördüm; gerçekten o zatı dualarımda hep hatırlayacağım."¹⁴ Şu halde Şâfiî'nin eserine *Risâle* başlığı erken bir tarihte verilmiş olmalıdır ve esas itibariyle de bu başlık eserin İbn Mehdî'nin isteğine bir cevap olarak yazılmış olduğunu işaret etmektedir.

Her hâlükarda Şâfiî'nin kitabından itibaren anladığımız şekliyle *usûl-i fıkıh* ilmi, bu iki kelimele terim kullanılmadan çok daha önceleri mevcut bulunuyordu. Aynı şekilde, Şâfiî'den önce de, biraraya getirildiğinde Şâfiî tarafından kurulduğu

13 Bunları Şâfiî'nin *Risâle*'sini giriş ve haşiyelerle neşreden A. M. Şâkir belirtmiştir. (Cairo, el-Halebî Press, 1358/1940), Giriş, s. 12.

14 *A.g.e.*, Giriş'ten sonra s. 4, ve başlık sayfası. A. M. Şâkir, İbn Mehdî'nin ifadesini aktardığı kaynağı belirtmemektedir.

şekliyle *usûl-i fıkıh* ilmi olarak mütalaa edilebilecek olan, temel kaynaklardan biri ya da ötekini konu alan eserler yazılmış bulunuyordu.

MUHTEVA VE MAKSAT

Fahreddîn Râzî (v. 606/1209) Şâfiî'den önceki fakihlerin de *usûl-i fıkıh* problemleriyle meşgul olduklarını ancak bu problemlerle ilgili olarak takip edecekleri umumi prensiplere sahip bulunmadıklarını, onlar adına bunu Şâfiî'nin yaptığını, bu nedenle de mantık ilmine nisbetle Aristo'nun yeri ne ise, "ilâhî hukuk ilmi"ne nisbetle Şâfiî'nin yerinin de o olduğunu söylemektedir.¹⁵

İki mümtaz araştırmacı Şâfiî'nin katkısıyla ilgilenmişlerdi: Ignaz Goldziher ve Joseph Schacht. Goldziher'in araştırmaları, Zâhirî mezhebi hakkındaki kitabında kendisini şu sonuca götürmüştü:

"Bir yanda Ebû Hanîfe'nin gayretleri, fakat bundan daha fazla olarak da şartların zorlamasıyla *kıyas*, hukukî kaynaklar arasından çıkarılamayacak şekilde usûl ilminde bir faktör haline geldi. Şâfiî bunu [devre dışı bırakmayı] tasarlamış değildi, ancak böyle yapmayı istemiş bile olsaydı, mezhebinin muahhar takipçilerinin beyhude girişimlerinin de gösterdiği üzere hiçbir sonuç almaya muvaffak olamayacaktı. Onun yapabileceği ve gerçekte de yapmış olduğu şey, Kitab ve Sünnet'in imtiyazlarını kısıtlamaksızın ve bunların bağımsız indî tatbikatını, kullanım açısından metodolojik kurallar vasıtasıyla sınırlamak suretiyle, yeni dercedilen hukukî kaynağın [*kıyasın*] tatbikini disiplin altına almaktır. İşte bu, Şâfiî'nin kurduğu ve onun ismiyle özdeşleşen *usûl-i fıkıh* ilminin hem *maksadı* hem de *sonucudur*."¹⁶

Goldziher 1884'te kitabını neşrettiği vakit Şâfiî'nin *Risâle*'si henüz basılmamıştı.¹⁷ Goldziher sözüne şöyle devam eder: Şayet bu *Risâle*

"bugüne kadar gelmiş olsaydı -ki orada Şâfiî, İslâm hukuk ilmi açısından devrimci olan yeni disiplini meşrulaştırmış ve hassaten onu ilim dallarına dercetmiştir- İslâm düşünce tarihi araştırmacıları her tâlî meselede, Şâfiî'nin *kıyasa* rağbet karşısında gelenekçilik zıtlaşmasındaki tavrını belirleme imkanına kavuşmuş olurlardı."¹⁸

Goldziher, Şâfiî'nin, hadislerin hukukta kullanımını savunan hukukî doktrinine dikkat çekmek istiyordu. Aynı şekilde o, Şâfiî'nin *kıyas* da dahil olmak üzere

15 İbn Hacer el-Askalânî, *Menâkıbu's-Şâfiî* (Cairo, Bulaq, 1301/1884), s. 57'den naklen A. M. Şâkir, *a.g.e.*, Giriş, s. 13.

16 *Zâhirîten*, s. 21; [İngilizce] tercümesi, s. 20-21; son cümledeki vurgular tarafımızdan eklenmiştir (müellif).

17 *Risâle* ilk olarak 1321/1903'te Kahire (Bulak)'de basılmıştır.

18 *Zâhirîten*, s. 21.

hukukun diğer kaynaklarıyla da eşit derecede ilgilendiğini ortaya koymuştur.¹⁹ Daha sonra, Zâhirî mezhebinin kurucusu ve Şâfiî'nin bir talebesi olan Dâvûd b. Ali'nin "üstad(ın)ın niyetlerinin tümünü aşarak, *rey* ve *kıyasın* meşrûiyetini ve bunu içeren her şeyi nasıl toptan reddettiğini göstermektedir".²⁰

Böylece, Goldziher'in Şâfiî'nin başarısına olan ilgisi, Zâhirî mezhebi çalışmasında merkezi yeri olan daha doğrudan bir ilgiye dayanmaktadır. Bugün bile İslâm hukuk ilmi çalışması için kaynak bir eser olma özelliğini koruyan kitabında Goldziher'in amacı, Zâhirî [mezhebinin] konumunu, Şâfiî mezhebinden kaynaklanmış olan aşırı gelenekçi kanadın bir temsilcisi olarak ortaya koymaktı. Her ne kadar Şâfiî "gelenekçiliğin şampiyonu" ("*Vindex des Traditionalismus*") olarak tanımlanırsa da, müfrit tilmizi Dâvûd (Zâhirî mezhebinin kurucusu)'a nisbetle onun konumu aksine uzlaştırıcı olarak tavsif edilmiştir.²¹ Sonraları Goldziher Şâfiî'nin *Risâle*'sinin Kahire'deki Dâru'l-Kütüb, Millî Kütüphane'deki iki yazma kopyasının bulunduğu haberdar olmuştur.²² Goldziher'in, Şâfiî'nin "İslâm hukuk ilmi için devrimci (...) yeni disiplini" meselesinin peşine düşmemesi, müfrit gelenekçiliğe kadar varmış olan Zâhirî mezhebi için bir kalkış noktası olarak Şâfiî ve doktrininin kendi ilgi alanı içindeki tâlî yerinin bir göstergesidir.

Şâfiî'nin *Risâle*'sinin iki neşrini takiben yayınlanan Joseph Schacht'ın *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (İslâm Hukuk İlminin Kökenleri)²³ adlı kitabı ikinci neşrin detaylar konusunda sağladığı açıklımlar üzerine yoğunlaşmıştır. Schacht'ın *Origins*'i kaynak kitap olma açısından Goldziher'inkinden daha önemsiz olmadığı gibi, onu teyid eden ve Goldziher'in, Şâfiî'nin kitabının mevcut olması ve neşredilmiş bulunması halinde yapılmasını arzuladığı işin gerçekleştirilmesi için ondan da ileriye giden bir çalışmadır. Kendi kitabına işaretle Schacht, onun Goldziher'in vardığı sonuçları desteklediğinin ve bazı açılardan bu sonuçların da ötesine geçtiğinin görülebileceğini söylemektedir. Daha sonra Schacht, hadisler ve bunların tarih ve hukuk ilminin gelişimi açısından önemleri ile ilgili noktaları sıralar.²⁴

Schacht, Şâfiî'nin hukukî teorideki şahsi başarısının şunları ihtiva ettiğini belirtir: 1) İlâhî hukukun iki temel kaynağına, *Kur'ân* ve hadislere uygulanacak olan yeni bir açıklama teorisi geliştirmesi,²⁵ 2) sonraları İslâm hukukunun klasik teorisinin bir parçası haline gelecek olan, hadislerin [sünnetin] neredeyse tam bir kabulü,²⁶ 3) *icmâ* ve *kıyası* da ihtiva edecek şekilde hukukun dört kaynağının hiyerarşik sıralaması.²⁷

19 A.g.e., s.22-23, burada Nevevî'den nakilde bulunur.

20 A.g.e., s. 24.

21 Krş.: a.g.e., s. 25-26, "Vermittelnde Stellung des Systems des Şâfiî".

22 Bkz.: Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II cilt, (Halle 1889-1890), II, 83, dipnot 2.

23 Oxford, Clarendon Press, 1950.

24 *Origins*, s. 4-5.

25 A.g.e., s. 56.

26 A.g.e., s. 77.

27 A.g.e., s.134.

Elinizdeki bu çalışmada ben, Şâfiî'nin *Risâle*'sini yazmasındaki ana sâik olarak gördüğüm hususu ele alarak şunu göstermeye çalışacağım: Hz. Peygamber'in *Sünnet*'ini *Kur'ân*²⁸ düzeyine çıkarmak ve kıyasın kullanımını kesin ölçülerle sınırlamak suretiyle Şâfiî'nin maksadı, *ehl-i kelâm*²⁹ diye adlandırdığı ve kendisinin düşman gördüğü, akılcı Mutezile ile özdeşleşmiş olup iyice müesses hale gelmiş bulunan diğer bir ilme yani *kelâm'a karşı gelenekçilik tarafından bir panzehir olarak kullanılabilecek bir ilim vaz' etmekte*.

Râzî, Şâfiî tarafından kurulan bu ilmi tavsif için en doğru terimi seçer: '*ilmu's-şer'*, vahiyle, şeriatla uğraşan ilim; ve onu, Aristo'ya hasredilmekle beraber, kelamla ilgilenen ve aklın öncelliğini savunan *ehl-i kelâm* yani Mutezile'nin de ayrılmaz meta olan '*ilmu'l-akl*, "aklın ilmi"ne mukabil (zıt) olarak belirtir.³⁰ Daha sonraları *usûl-i fıkıh* ilmine sızan Mutezile'nin işi akıl ve vahyin tearuz halinde olmadıklarının gösterilmesi idi. Bu, beşinci/onbirinci asırda, akılcılıkla gelenekçilik terkinin bir ürünü olan İbn Akîl'in *Kitâbu'l-Fünûn*'unda birden fazla yerde açıkça ifade edildiğini gördüğümüz bir husustur ve daha sonra da on üçüncü yüzyılda St. Thomas Aquinas'nun *Summa Contra Gentiles*'inde aynı görüşün net bir şekilde dile getirildiğini görüyoruz.³¹

Usûl-i fıkıh tarihi araştırmacısı dikkate değer bazı vakıalarla karşılaşır ki bunlardan biri de bu çalışmada ele alınacaktır. O da *Risâle*'nin yazılışıyla, *Risâle*'nin konusu olan *usûl-i fıkıh* üzerine yazılmış olup da bize kadar ulaşan ilk bağımsız ve kapsamlı çalışmaların ortaya çıkması arasındaki zaman aralığıdır. Şâfiî'den sonraki iki ya da daha fazla asır müddetle bu ilmin gelişimi hakkında ya çok az ya da kesin olmayan bilgilere sahibiz ve şu anda bilebildiğimiz ya da tahmin ettiğimiz çok az malûmat da, yazarları daha önceki çalışmalara atıfta bulunan eldeki mevcut eserlerden bir bir derlenmek durumundadır.

İki muahhar müellif³² selefleri tarafından *usûl-i fıkıh* üzerine yazılmış eserlerin uzunca bir listesini verirler. Listeler Şâfiî'nin *Risâle*'siyle başlar ve onun şerhleriyle devam eder. Bu şerhlerden bugün mevcut olmayan beş tanesi, sonraki nesiller tarafından bilinmekteydi. İlk şârih, Şâfiî'den bir, sonuncusu ise iki yüzyıldan fazla bir zaman sonra gelmektedir.³³ Bu listelerdeki ilk bağımsız ve kapsamlı *usûl-i fıkıh*

28 Gerçekte onun doktrininde *Kur'an*, *Sünnetin* mâdûnunda mülâhaza edilmiştir ve *Sünnet Kur'an*'ı açıklar; a.g.e., genel indeks, *Koran* md.

29 Şâfiî'nin Mutezile'yi *ehl-i kelâm* olarak tavsifi için bkz.: a.g.e., s. 41, 128, 258.

30 Yukarıda, s. 267

31 Bkz.: George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburg University Press, 1981), s. 256 ve 153 nolu dipnot; ve İbn Akîl, *Kitâbu'l-Fünûn*, ed. G. Makdisi, c. VIL-VL, Série I: Pensée Arabe et Musulmane (Beyrouth, Institut de Lettres Orientales, 1970-1971), s. 401 (4-5. satırlar), ve s. 509, (7-8. satırlar).

32 Sübkî ve Zerkeşî, bkz.: aşağıda s. 281 vd.

33 Ebû Bekr es-Sayrafi (v. 330/942), Ebu'l-Velîd en-Nisâbüri (v. 349/960), el-Kaffâl eş-Şâfi el-Kebîr (v. 365/976), Ebû Bekr el-Cevzekî (388/998), ve Ebû Muhammed el-Cüveynî (v. 438/1047).

çalışmaları Şâfiî'nin vefatından iki asır sonra, beşinci/onbirinci asrın başlarında vefat eden müelliflere aittir.³⁴

Mamafih biz, üçüncü ve dördüncü (miladi on ve onbirinci) yüzyıllarda pek çok müellifin *usûl-i fıkıh*'la uğraştığını bilmekteyiz. Bunların birçoğu daha sonraki çalışmalarda iktibas edilmiştir. Mesela İbn Teymiyye'nin kendisi, babası ve dedesine ait olup sırasıyla üç müellifin hepsinin de konu ile ilgili notlarını yazıp katkısını müsvedde halinde bırakarak vefat ettiği ve İbn Teymiyye'nin bir öğrencisi tarafından temize çekilmiş bir "müsvedde" olan *el-Müsevvede fî usûli'l-fıkh* böyle bir çalışmadır. Onlar, Şâfiî'nin muasırları arasından başlayıp beşinci/onbirinci asrın başlarına ve sonrasına kadar olan pek çok müellife atıfta bulunurlar.³⁵ [Atıfta bulunulan bu müellifler içinde] Aralarında mütekelliminden olan Mutezilî ve Eş'arî fakihlerin de bulunduğu birçok *usûl-i fıkıh* müellifi bulunuyordu ve bunların eserlerine ya da düşüncelerine *el-Müsevvede*'nin üç müellifi, doğrudan veya daha sonraki müelliflerin iktibaslarından ulaşabilecek durumdaydı.

Beşinci/onbirinci asır ve sonrasına ait olup da elimizde mevcut bulunan eserlerin kahir ekseriyeti üzerinde yapılacak titiz bir tetkik gösterir ki bunlar Şâfiî'nin *Risâle*'sinde takip ettiği çizgiden kesin bir biçimde inhiraf etmişlerdir ve *el-Müsevvede*'nin önceki müelliflere yaptığı atıflar da bu inhirafın daha Şâfiî zamanında başlamakta olduğunu ortaya koymaktadır. Peki bu sapmanın tabiatı neydi?

Şâfiî'nin çalışması tek bir kelâm hatta hukuk felsefesi sorusunu veya problemi dahi ele almamaktadır. *Risâle*'si boyunca Şâfiî, kesinkes sınırlanmış bir hukuk, pozitif hukuk ya da ilâhî metinlere dayanan hukuk metodolojisi alanının dışına çıkmamaktadır. Öte yandan, dördüncü/onuncu asrın bitimi beşinci/onbirinci asrın başlarında *usûl-i fıkıh* ilmi üzerine yazıldığı anlaşılan ilk iki kapsamlı çalışma mütekelliminden olan iki müellif tarafından kaleme alınmıştır. Bu iki eserini ikisi de elde mevcut bulunmamakla birlikte, bunlardan birisi şârihi tarafından şüpheye mahal bırakmayacak bir tarzda, kelâm ilminin inceliklerini konu edinen bir eser olarak tanımlanmıştır. Bunun müellifi dönemin meşhur mutezilîsi Kâdî Abdu'l-Cebbâr (v. 415/1025)'dir. Aynı şekilde bir Mutezilî ve *usûl-i fıkıh* konusundaki *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*'ın müellifi olan Ebu'l- Hüseyin el-Basrî (v. 436/1044), Kâdî Abdu'l-Cebbâr'ın *Kitâbu'l-'Umed*'i üzerine bir şerh yazmıştır. Asıl kitap gibi bu şerh de elde mevcut değildir; ancak bağımsız olarak *usûl-i fıkıh* üzerine yazılmış olan *el-Mu'temed* adlı kitabının girişinde el-Basrî, Abdu'l-Cebbâr'ın *'Umed*'i ile ilgili olarak şu bilgiyi vermektedir:

"*Kitabu'l-'Umed*'e yazdığım şerhten ve onu iyice tetkik ettikten sonra *usûl-i fıkıh* alanındaki bu kitabı [*el-Mu'temed*] yazmaya beni iten şey şudur: Bu

34 Bkz.: aşağıda s. 281 vd.

35 İbn Teymiyye ve diğerleri. (Mecdüddîn b. Teymiyye, v. 652/1254; Şihâbüddîn b. Teymiyye, v. 682/1284 ve Takiyyüddîn b. Teymiyye, v. 728/1328), *el-Müsevvede fî usûli'l-fıkh* (Cairo, al-Madanî Press, 1384/1964).

şerhte bapları tanzim ederken, birçok meselelerini tekrar ederken ve kelamın ince meselelerinden olup *usûl-i fıkıh*la bağlantısı bulunmayan bapların -mesela bilginin kısımları, zarûrî ve kesbî bilginin tarifi, felsefi spekülasyonun bilgi hasıl edeceği ancak bilginin felsefi spekülasyon hasıl edemeyeceği ve buna benzer başka birtakım meselelerde olduğu gibi- şerhedilmesi hususunda esas kitabın tertibini aynen muhafaza etmişim. Neticede kitap bu meselelerle, *el-'Umed*'in harfiyyen zikredilen ibareleri ve bu ibarelerin çoğunun yorumlanmasıyla uzun bir hal aldı. Bu yüzden, bölümleri tekrardan uzak olarak tertip edilmiş ve *usûl-i fıkıh*la bağlantısı olmayıp kelam ilminin inceliklerine ait hususları dışarıda bırakacağım bir kitap yazmak istedim. Zira bunlar başka bir ilme aittiler, uzaktan alakalı olsa da bu ilme karıştırılmaları doğru olmazdı. Ayrıca, -her ne kadar aralarındaki sıkı rabitadan dolayı fıkıh bunlara dayanıyorsa da- tevhid ve adalet konularının fıkıh kitaplarında işlenmesi uygun olmadığına göre bu bölümlerin *usûl-i fıkıh* içinde zikredilmesi hiç caiz olmaz; çünkü bunlar onlarla [fıkıhın kökleriyle, çev] uzaktan alakalıdır ve *Kitab*'ın amacının anlaşılması onlara bağlı değildir. Yine, *usûl-i fıkıh*taki bu bölümleri okuyan kimse şayet kelimadan haberdar olan birisiyse bunları zaten etraflıca biliyor demektir; bu bölümlerden öğreneceği bir şey yoktur. Eğer kelamla ilgili bilgisi yoksa ben şerhetsem de bunların anlaşılması ona zor gelecektir. Böylece can sıkıntısı ve bıkkınlığı artacaktır. Zira dikkatini ve zamanını, anlamakta zorlanacağı ve hedefine ulaştırıcı olmayan bir şeye sarfetmiş olacaktır. Bundan dolayı bu bölümlerin *usûl-i fıkıh*tan çıkarılması daha uygun olacaktır."³⁶

Fakat *usûl-i fıkıh* ile ilgili yazılmış birçok kitap gerçekte, tam anlamıyla *usûl-i fıkıh* konusu olmaktan ziyade kelam ve hukuk felsefesine ait problemleri de ele alır. Şu problemler bu iki alana ait olanlardır: 1) Hüsün ve kubuh meselesi (*et-tahsin ve't-takbîh*), 2) akıl- vahiy ilişkisi (*el-'akl ve'ş-şer'*), 3) şeriatın vürudundan önce işlenmiş olan işlerin hükmü (*hukmü'l-ef'âl kable vürûdi'ş-şer'*), 4) yasaklanan ve serbest bırakılan işler (*el-hazr ve'l-ibâha*), 5) bir kimseye kaldırabileceğinden fazla sorumluluk ya da mükellefiyet yüklenmesi (*teklîfu mâ lâ yutâk*), 6) mevcut olmaya hukukî mükellefiyetler yüklenilmesi (*mes'eletü'l-ma'dâm*).

Bu problemlerin hiçbiri Şâfiî'nin *Risâle*'sinde bulunmamaktadır. Schacht'ın belirttiği üzere Şâfiî hukuk felsefesinin ilgilendiği "özellikle yasaklanmış bulunmadıkça bütün işlerin prensipte mübah mı olduğu, yoksa özellikle mübah kılınmış olmadıkça prensip olarak memnû mu sayıldığı"³⁷ sorusuyla ilgilenmemiştir. Schacht'ın ifadesine göre Şâfiî *Risâle*'sinde mübah ve memnû kategorileri arasındaki

36 Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkıh*, nşr. M. Hamidullah (M. Bekir ve H. Hanefi ile birlikte), II c. (Damascus, Institut Français de Damas, 1964-1965), I, 7. -Basrî gerçekte şunu söylemektedir: "Ey kelamcı olmayan fukahâ! Siz kelamı anlayacak kadar zeki değilsiniz." Krş.: benim *Studia Islamica*, XVII (1962), s. 37-80'deki makalem; çeşitli yerlerde Sübkî geleneği fukahaya karşı benzer telmihlerde bulunur.

37 Krş.: hemen yukarıda zikredilmiş olan *el-hazr ve'l-ibâha*.

ilişkiyi tartışırken "ayaklarını hep *furû'*-i *fıkıh* üzerine basar."³⁸ İleride hukuk felsefesinin bu sorusuna dönmek için zaman ayıracağım;³⁹ çünkü bunun Mutezile'ye, *usûl-i fıkıh* alanına müdahale araçlarından birisini sağladığına⁴⁰ ve bunu meşrû bir şekilde yaptığına inanıyorum.

Bir Şâfiî fakih olan meşhur Gazzâlî, *usûl-i fıkıh* alanına diğer ilimlerce yapılan tedahülleri geniş biçimde ele alır. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l- usûl* adlı eserinin medhalinde kendisinin söylemek durumunda olduğu şey aydınlatıcıdır ve burada iktibas edilmeye degecek niteliktedir. Gazzâlî *usûl-i fıkıh* üzerine yazılmış olan eserlerin, yazarlarının özel ilgilerine bağlı olarak çoğu kere fıkıh, kelim veya gramerle dopdolu olduğuna işaret eder. Daha sonra okuyucuya seslenerek şöyle der:

"ve onların [ilimler arasındaki] bu aşırı tedahüllerini sana bildirdikten sonra, artık şunu da belirtmek gerekir ki bu çalışmayı tedahüllerden arındırmayı düşünmüyoruz, çünkü alışılmış olan şeyden kopmak hayli zordur ve zihinler alışılmamış olandan uzak durur."⁴¹

Gazzâlî daha sonra devamla *usûl-i fıkıh* ilmine özellikle bağlı bulunmadığını söylemekle beraber mantık üzerinde özellikle durur ve *usûl-i fıkıh* öğrencilerine şu tavsiyede bulunur:

"bu mukaddimeyi yazmak⁴² istemeyenler kitaba birinci *kutb*⁴³'dan başlayabilirler, zira [esas itibariyle] *usûl-i fıkıh*'ın başlangıcı budur."⁴⁴

Şâfiî tarafından tesis edilen *usûl-i fıkıh*'taki bu değişim niçindir? Başlangıçta mahza gelenekçi olup, yalnızca felsefi kelimadan değil hatta hukuk felsefesinin bütün problemlerinden de uzak bulunan bu hukuk biliminin, beşinci/onbirinci yüzyılın başı itibariyle, tamamen kelama ait konularla tahlit edildiği ve mütekellimin tarafından yani Şâfiî'nin nefretle karşıladığı bir hareketin mensuplarınca kaleme alındığı görülmektedir: "Bana kelimadan ve onunla uğraşanlardan daha nefret ettirici gelen bir şey yoktur" (*mâ şey'un ebğada ileyye mine'l-kelâmi ve ehlih*).⁴⁵

Yukarıdaki soruya verilecek cevap İslâm'ın dîni tarihinin üç mühim köşetaşı olan aradaki (intervening) yüzyılların -üç asır başlangıcı ki her biri kendi önemli hadiselerini meydana getirmiştir: mihne, kopuş ve iman bildirisi- tarihinde aranmalıdır.

38 *Origins*, s. 134.

39 Bkz.: aşağıda s. 285, 292vd.

40 Bkz.: aşağıda s. 285, 290, 292 vd.

41 Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, II c. (Cairo, Bulâq, 1322-1324/1904-1906), I, 10.

42 Hukuk öğrencilerinin fakih üstadlarının eserlerini ve derslerini not alarak yazmalarıyla ilgili olarak benim *The Rise of Colleges* adlı kitabıma bakınız: Index, *ta'liqa* maddesi.

43 Gazzâlî'nin *Mustasfâ*'sı mantıkla ilgili mukaddime dışında dört *kutb*'a ya da bölüme ayrılmıştır.

44 *A.g.e.*, I, 10 (17-18. satırlar).

45 Zehebî, *'Iber*'den naklen İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, II, 9. Benzeri başka ifadeler için bkz.: İbn Kudâme, *Tahrîmu'n-nazar fi kütüb-i ehli'l-kelem*, G. Makdisi, *Ibn Qudâma's Censure of Speculative Theology* (London, Luzac, 1962), içinde, özellikle s. 12 (İngilizce çeviri), s. 17 (Arapça metin), paragraf 26.

ARADAKİ YÜZYILLARIN ÜÇ KÖŞETAŞI

1. Mihne

Hatırlanacağı üzere *mihne* olayı Me'mun'un halifeliği döneminde başlamış ve ardından gelen üç halifenin idarelerinde de devam etmişti: Mu'tasım, Vâsık ve Mütevekkil. Bu hadise 218'den 233'e (miladi tarihle 833'ten 848'e) kadar olmak üzere onbeş yıl kadar sürmüştü. [Mihne] Mütevekkil'in hilafetinin ikinci yılında sona erdiğinde bunun nihayet bulması Mutezile'nin zararına idi. Bu yüzyılın ilk üçtebirlik bölümünün sonlarında yani miladi onuncu yüzyılın ortalarına tekabül eden zamanda gelenekçi hareket mihnenin sağ kalan kahramanı Ahmed b. Hanbel'in bayrağı altında, Mütezile akılcılığı karşısında muzaffer olarak ortaya çıkmıştır.

Eğer Şâfiî'nin mevkiini kendi zamanının akılcılığına karşı bir muzafferiyet olarak kabul edersek, -ki o gelenekçiliğin yegane başarılı temsilcisiydi- Ahmed b. Hanbel'in başarısı ilk değil ama ikinci kez akılcılığın yenilgisini gösterir. Bu iki yenilgi arasında Mutezililik bütün gücünü gelenekçilerin inatçı direnmesini kırmaya yönelik bir görüşle harcamıştı. Bu zaman diliminde Mutezililik üç halife döneminde ve dördüncünün ilk zamanlarında, yani Mütevekil'in bu akılcı hareketi kaybedilmiş bir dava olarak terkedip oportünist bir biçimde onun düşmanlarını tercih etmesine kadar, iktidar gücünün desteğine sahip bulunuyordu. Böylece Mutezile siyasi arenadan tamamen uzaklaşmış oluyordu, ama onlar entellektüel açıdan henüz silinmemişlerdi; hala akılcı silahlarına sahiplerdi.

2: Kopuş

Eş'arî, Mutezililik'ten koparak gelenekçi kampa katıldı. Son kitabı olduğu söylenen *İbâne*'sinde kendisini Ahmed b. Hanbel'in sancağı altında konumlandırır:

"Sahip olduğumuz akide ve bağlı olduğumuz din, Rabbimizin Kitab'ına, Peygamberimizin Sünnetine ve sahabeden, tabiînden ve hadis imamlarından rivayet edilen hadislere sıkı sıkıya bağlıdır. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel'in ikrar ettiğini ikrar ederek ve onun itikadından ayrılanlardan uzak durarak buna sınırsız sarılırız. Çünkü o, en büyük imam ve en kamil önderdir ki onun vasıtasıyla Allah gerçeği ikame etmiş, yanlışları izale etmiş, davranış biçimlerini bildirmiş ve bid'atçıların bid'atlerini, sapkınların sapıklıklarını ve şüphecilerin şüphelerini bertaraf etmiştir."⁴⁶

Sonraları Eş'arî [nin bu ifadeleri], takipçileri tarafından, kendisini akılcı olmakla suçlayanlara karşı gelenekçi akidesinin bir göstergesi olarak savunulacaktır.

Eş'arî'nin sansasyonel kopuşu da Mutezile aleyhine gelenekçilik için ayrı bir muzafferiyetti. Bu yüzyılda gelenekçiler için yedekte daha başka muzafferiyetler de bulunuyordu. Mesela İbn Şennebûz'un yargılanması ki *Kur'an*'ın şâz kıraatlarını öğ-

46 Eş'arî, *Kitabu'l-İbâne 'an usûl'd-diyâne*. (Cairo, 1348/1929-30), s. 8-9; W. C. Klein tarafından İngilizce tercümesi. (New Haven, Connecticut, American Oriental Society, 1940), s. 49.

retiyor olması neredeyse hayatına malolacaktı. Hayatını korumak için kendi şâz kiraatlarından vazgeçtiğine dair yeminli bir belge imzaladı. Hatırlanacağı üzere bir önceki yüzyılda Mutezilîler gelenekçileri *Kur'ân*'in mahluk olduğu doktrinini kabule zorlama yoluna gitmişlerdi. Onlar davalarını kaybettiler. Şayet onlar kazanmış olsalardı İbn Şennebûz kiraatlarından vazgeçmek zorunda kalmazdı. Onun böyle davranmaya zorlanması *Kur'ân*'in her türlü taarruzdan masûn olma karakterinin bir göstergesidir ki mihne döneminin başarısızlığa uğraması sürecinde dokunulmadan muhafaza edilmiştir.⁴⁷

Bu dördüncü/onuncu yüzyıl Şâfiî mezhebinin İslâm dünyasının her yanına yayılışına tanık olan yüzyıl olarak kaydedilir. Bunun yanında *usûl-i fikh*'in *münazara*ya dayalı olarak geliştiği yüzyıldır.⁴⁸ *Hadise* gelince, Schacht, Şâfiî'nin doktrininde ona verilen önemi -ki orada Sünnetle eş anlamlı hale gelmiştir- göstermiş bulunmaktadır. Şâfiî ile birlikte fıkıh, hadisten kaynaklanarak onu daha önceden Ebû Hanîfe ve takipçilerinin doktrininde gösterdiği gelişmeden ayıracak bir çizgi doğrultusunda gelişir. Müteakiben fıkıhın gelişimi, hukuki münazaranın bir sanata dönüştürülerek hilâfiyâtla uğraşmak için cedelin kullanılmasıyla hızlandırılmıştır. Hukuk ilmi ile uğraşan çevrelerde *ilm* yani bilgi ve öğrenme, *fıkıhla* ve genel olarak da hukuk çalışmalarıyla müteradif hale gelir. Beşinci/onbirinci yüzyılda Şâfiî fakîhi Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin fukaha arasında *Kim Kimdir*⁴⁹'ini yazması hakkında dile getirdiği amaç, hukuk alanında otorite olan simaları göstermektir. O bunu, otorite olmayı sağlayıcı bilginin ilk müfti-fakîh olarak bizzat Hz. Peygamber'den kendi dönemine kadar intikâlini izlemek suretiyle, nesiller arası *isnâd* zincirlerini göstererek şu düşüncüyü hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde ifade etmek için yapar: Temellerini Hz. Peygamber'den alan, kelam ve felsefe değil hadis ve fıkıhtır. Şîrâzî ayrıca, esas itibarıyla Ebû Hanîfe değil de Şâfiî'nin Hz. Peygamber'in sünnetinin gerçek şampiyonu olduğunu göstermek üzere rüyalardan müteşekkil iki anekdotu bir araya getirir: Bu rüyalarda Hz. Peygamber görülür ve kendisine Ebû Hanîfe'nin re'yinin mi yoksa Şâfiî'nin re'yinin mi takip edilmesi gerektiği sorulur. Hz. Peygamber'in cevabı her iki durumda da özü itibarıyla şöyledir: "Ebû Hanîfe'nin re'yinde benim sünnetime uyan şeyleri takip et; fakat Şâfiî'nin doktrini *re'y* değildir; Şâfiî tam anlamıyla benim Sünnetime bağlanmış ve ona aykırı yola sapanları reddetmiştir."⁵⁰

Yine dördüncü/onuncu yüzyıl, fıkıh öğrencileri için hücre (yurt odası) olarak yapılmış olup, maddi açıdan vakıflar tarafından desteklenen kısımlarıyla (hanlarıyla) birlikte cami külliyelerinin hukuk okulları (colleges of law) olarak gelişimine tanık olmuştur. Vakıf, gelenekçi fakihlerce "genel olarak yabancı bilimlerin ve özellikle

47 İbn Şennebûz (v. 328/940) ile ilgili olarak bkz.: Hatîb el-Bağdâdî, *a.g.e.*, I, 280-281; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam fi tarihi'l-mülûk ve'l-ümem*, VI c. (V-X), (Haydarabad: Dâ'irat al-Ma'ârif Press, 1357-1359/1938/1940), VI, 275 ve 307-308; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, V c. (Cairo, al-Kurdîstân Press, 1326-1329/1908-1911), I, 314-315.

48 Krş.: G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, s. 108 vd. ve index, *münazara* maddesi.

49 Bkz.: yukarıda dipnot 4.

50 Şîrâzî, *Tabakâtu'l-fukahâ'*, s. 86 ve 87.

de kelamın" ders programlarına alınmaması için bir silah olarak kullanılmıştır.⁵¹ Malî imkana sahip bu vakıflar devlet müdahalesinden bağımsız özel bir malî temele dayalı olarak kuruluyordu; zira vasıtalara sahip bulunan herhangi bir müslüman, yönetimin selahiyet çerçevesi dışında bir vakıf kurma imkanına sahip bulunuyordu. Gerçekten idari iktidar, ulema taraftarı olan kitleleri etkilemek için kendilerine medreseler kurarak ulemayı memnun etmeye çalıştı. Medreseler ağı kuran, dördüncü/onuncu yüzyılda Bedr b. Hasanaveyh ve beşinci/onbirinci yüzyılda Nizamül-mülk, önce Şâfiî ve sonra da İbn Hanbel tarafından üstünlüğü için mücadele edilip kazanılan bir ilahi hukuk olan şeriatın hakim olduğu bir toplumda fakihlerin tesirinin yeterli birer göstergesidirler.

Ancak bu dördüncü/onuncu yüzyıl aynı şekilde Eş'arîlik diye adlandırılan ve adını aldığı kahramanı Eş'arî'nin açıktan açığa ilan edilmiş gelenekçi konumuna yalnızca isim yönünden bağlılığı bulunan yeni bir akılcı hareketin ortaya çıkışının da tanığı olmuştur. Bu, Mutezilîliğin aşırı akılcılığına karşılık mutedil olmayı hedeflemiş bir hareketti. Halihazırda bu hareketin tam olarak ne zaman ortaya çıktığını söylemeye imkan yok; ancak [dördüncü/onuncu, çev.] yüzyılın başlarından itibaren bu yeni hareketi yalnızca Eş'arî'nin saflarına katılmış olduğu gelenekçi hareketle değil, aynı şekilde Mutezilîlikle de kapışma halinde buluyoruz. Sonraki dönem tarihçilerinin vekayinameleri bu mücadeleleri kelamî hareketler olarak, ilgili başlıklar altında yani Eş'arîler karşısında Mutezilîler veya Eş'arîler karşısında gelenekçiler (*Ehl-i Hadis*) olarak değil, bunun yerine bağlı oldukları fıkıh mezheplerini esas alarak ve böylece Şâfiî karşısında Hanefî veya Şâfiî karşısında Hanbelî gibi sınıflamalar altında zikretmişlerdir. Bu sınıflamalar tarihçileri uzun süre esas çizgiden uzak tutmuş ve Eş'arîliğin bu yeni versiyonunu Şâfiî müntesipliği tavsifinin muhtevasına terketmiştir.⁵²

Zira bu zamanda söz konusu yeni hareket meşruiyet kazanma girişimini, elde etmeyi ümit edebileceği yegane bir yolda gerçekleştirmeye çalışıyordu; bunu da fıkıh mezheplerinden birisine kabul imkanını elde ederek yapıyordu. Mutezilîlik zaten Hanefî mezhebi içerisine sızmış bulunuyordu ki böylece bir eleme sistemiyle yeni Eş'arîliğe kalan tek barınağın da Şâfiî mezhebi olduğu hususu netleşmektedir.⁵³ Ayrıca, Mutezilîliğin Şâfiî mezhebinde, Eş'arîliğin de Hanefî mezhebi içinde birer temele sahip olmayı arzu ettiklerine dair bazı emareler bulunmaktadır; fakat her iki türden imtizac da bir Şâfiî-Mutezilî olan Kâdî Abdu'l-Cebbâr (v. 415/1347) ve bir Hanefî-Eş'arî olan Ebû Ca'fer es-Simanânî (v. 444/1052)'nin istisnâî durumlarında görüldüğü üzere nadiren vuku bulmuştur.

51 Bkz.: G. Makdisi, *Rise of Colleges*, s. 77 vd.

52 Bu tür bir karıştırma örneği için bkz.: C. Snouck Hurgronje, "Le droit musulman", *Selected Works of C. Snouck Hurgronje*, (İngilizce ve Fransızca) nşr. G. H. Bousquet and J. Schacht (Leiden, E.J. Brill, 1957) içinde, s. 214 vd., özellikle s. 235, dipnot 1 (İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil fi't-târih*'ine istinaden).

53 Krş.: benim "Ash'arî and the Ash'arites in Islamic Religious History", s. 37-80, özellikle s. 44.

3. İman Bildirisi

Beşinci/onbirinci asrın başlarında artık işler bir lidere gelip dayanmış ve halife Kâdir tarafından gelenekçi akidenin ilanıyla -ki Kâdirî Akidesi adı buradan gelmektedir- sonuçlanmıştı. Bu ilan, yeniden dirilen gelenekçiliğin, bütün gelenekçi öğretilerden sapmaları kınayan bir manifestosudur.⁵⁴ Geriye dönüp bu asra bakan gelenekçi Şâfiî tarihçi Şemsüddîn ez-Zehebî (v. 748/1347) asrın ilk yıllarında vefat eden zirvedeki insanların bir listesini vermiştir ki bu, yakından incelemeye değer bir listedir. Söz konusu liste 422/1031'de ölmüş olan Halife Kâdir'in hayat hikayesiyle ilgili haberler arasında geçmektedir. Bu listenin korunmasını ise Süyûtî'nin *Târîhu'l-hulefâ*'sına borçluyuz. Burada Zehebî'den yapılan iktibas şöyledir:

"Bu dönemde Eş'ariyenin şeyhi Ebû İshâk el-İsferâinî [v. 418/1027]⁵⁵, Mutezile'nin şeyhi Kâdî Abdu'l-Cebbâr [v. 415/1024], Râfıza'nın şeyhi Şeyh el-Müfid [v. 413/1022], Kerrâmiye'nin şeyhi Muhammed b. Heydam idi.⁵⁶ Kıraat alimlerinin şeyhi Ebû'l-Hasen el-Hammâmî [v. 417/1026], muhaddislerin şeyhi Abdu'l-Ğanî b. Sa'îd [v. 409/1018], sûfilerin şeyhi Ebû Abdî'r-Rahmân es-Sülemî [v. 412/1021], şairlerin şeyhi Ebû Amr b. Derrâc, hattatların şeyhi İbnü'l-Bevvâb [v. 413/1022], sultanların şeyhi Sultan Mahmûd b. Sebüktekin [v. 421/1030] idi."⁵⁷

Zehebî'nin listesi beşinci/onbirinci yüzyılın ilk yarısında vefat eden önderleri kapsamaktadır. Ben listeyi iki parçaya ayırdım çünkü bu liderlerin Zehebî için iki ayrı grubu temsil ettiğine inanıyorum: O, birinci grubu, saygı gösterdiği ikinci gruptan kesin bir şekilde ayrı olarak hor görür. Dikkat edileceği üzere birinci grupta adları geçen önderler akılcı hareketlere intisaplarına göre zikredilmişlerdir. Oysa Zehebî bir Şâfiî-gelenekçidir. İkinci grupta adı geçen önderler ise Zehebî'nin saygı duyduğu İslâmî ilimlerin ve onlara yardımcı ilimlerin önderleri olarak zikredilmişlerdir. Ayrıca, hakimiyeti altındaki topraklarda Halife Kâdir'in gelenekçi politikalarını aktif bir şekilde tatbik etmiş olan Sultan Mahmud Sebüktekin'i zikredilen şahısların sonuncusu yapmıştır.⁵⁸

Ancak bu listedeki en önemli husus, hukukî ilimlerin, *fıkıh* ve *usûl-i fıkıh*'in bariz bir biçimde mevcut olmayışıdır. Bu iki saha, Süyûtî'nin ek listesinde de bu-

54 Bu akide'nin İngilizce bir çevirisi için bkz.: A. Mez, *The Renaissance of Islam*, çev. S. Khuda Bukhsh (London: Luzac, 1937), s. 206-209; Akide'nin muhtevasının önemi ve Fransızca bir tercümesi için bkz.: benim *Ibn 'Akîl et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XI siècle* (Damascus: Institut Français de Damas, 1963), s. 304-310.

55 Bu iktibastaki tarihlendirmeler Makdisî'ye aittir (çev.).

56 Süyûtî (Zehebî'den naklen), *Târîhu'l-hulefâ*' (Cairo, al-Muniriya Press, 1351/1932), s. 276; krş.: *Şezerât*, III, 222.

57 *Şezerât*, aynı yer. Süyûtî listeye başka isimler de ilave etmektedir ki bunların bazıları bir önceki asra aittir; Süyûtî, *a.g.e.* s. 222-223.

58 Bkz.: *Ibn 'Akîl*, s. 300.

lünmamaktadır.⁵⁹ Hukuk çalışmaları Doğu Halifeliği kesiminde gelişip yayılmış bulunuyordu. Dolayısıyla Zehebî bu dramatik gelişmeden habersiz olamazdı. Daha önce de işaret edildiği üzere dördüncü/onunçu asır, fıkıh medreselerinin asrıydı; kapsamlı büyük eserin (*câmi'*) yazılmasına götüren diyalektiğin ve *ta'lika*'nın hukuk çalışmalarında geliştiği asır.⁶⁰ Bu yüzyılın ikinci yarısı böylece tamamen hukukî çalışmaların ve bunların öğretildiği müesseselerin yükselişiyile dopdolu idi. O halde nasıl olur da o muazzam *İslâm Tarihi*⁶¹'nin yazarı olan Zehebî, hukukî ilimlerin, *fıkıh* ve *usûl-fıkıh*'in önde gelen alimlerini zikretmeyi ihmal eder ?

Kanaatimce bunun cevabı şudur: Gerçekte Zehebî bu alimleri zikretmiştir, fakat bunların zaten ziyadesiyle bilinen fakihliklerinden bahsetmemiştir. O, bunların, aksi halde gözden uzak tutulacak olan ve fakat kendisinin dramatize etmek istediği akılcı taraftarlıklarını ortaya koymayı tercih etmiştir. Listeye alınan ilk iki alim *fıkıh* ve *usûl-i fıkıh*'ta önde gelen şahıslardır; ancak Zehebî onların akılcı kelim alimleri olarak sırasıyla Mutezilî ve Eş'arî akılcı hareketlerine olan mensubiyetleri üzerine ışık tutmayı yeğlemiştir. Bu zatların ikisi de Zehebî gibi Şâfiî mezhebine mensupturlar. Fakat Zehebî karşı görüşteki Şâfiî gelenekçiliği kanadına bağlıdır.

Zehebî, listede birinci sırada adı geçen Ebû İshâk İsfârâînî'nin *fıkıh* ve *usûl-i fıkıhta* önde gelen bir alim, Şâfiî mezhebinde zamanının en büyük hukukçularından biri olduğunu biliyordu. Ebû İshâk İsfârâînî yerine Zehebî'nin zikredebileceği başkaları da bulunuyordu: gelenekçi bir Şâfiî olup 406/1016'da vefat eden Ebû Hâmid İsfârâînî'yi listeye dahil edebilir ve [beşinci hicri -çev.] yüzyılın başlangıcına Ebû İshâk'tan daha yakın olarak onu *fıkıh* ve *usûl-i fıkıhta* zirve şahsiyet olarak zikredebilirdi; ancak Zehebî ondan hiç bahsetmemiştir. Niçin böyle bir zühul? Kuşkusuz bu, Zehebî'nin Ebû Hâmid'den haberdar olmayışı ya da onun şöhretini takdir edemeyişinden olamaz; zira Zehebî *'İber'*inde ona biyografik bir not tahsis etmiş ve şöyle demiştir: "(...) Fakîh, Irak'ın üstadı, Şâfiîlerin imamı ve mezhebin riyaseti kendisinde bulunan zat." (*el-fakîh, şeyhu'l-'Irak, ve imamu's-Şâfiîyye, ve men ileyhi'nteh riyasetü'l-mezheb*).⁶² Zehebî bu notta Ebû Hâmid hakkında, talebeleriyle yeryüzünü kaplamış (*tabbaka'l-arz bi'l-ashâb*); yaklaşık elli ciltlik bir *ta'lika*⁶³ yazmış olan ve dersine 700 öğrencinin katıldığı, zamanının en başarılı üstad-fakîhi olarak takdir edici ifadelerle konuşmayı sürdürmektedir (*ve ta'likatuhû fi nahvi hamsîne*

59 Süyûtî tarafından şu liste ilave edilmiştir: Zındıkların şeyhi Fâtımî Halifesi Hâkim bi-Emrî'llâh (v. 411/1021), dilcilerin şeyhi Cevherî (v. 398/1003), gramercilerin şeyhi İbn Cinnî (v. 392/1002), belâğatçıların şeyhi Bedî'u'z-Zemân el-Hemedânî (v. 398/1008), hatiplerin şeyhi İbn Nubâte (v. 405/1016), *Kur'an* müfessirlerinin şeyhi Hasen b. Habîb en-Nisâbüri (v. 406/1016), halifelerin şeyhi de, İbn Salâh tarafından bir Şâfiî fakîhi olarak kabul edilen Kâdir (v. 422/1031) idi.

60 Bkz.: *Rise of Colleges*, s. 111 vd., 245 vd.

61 Bu eser halâ yazma olarak bulunmaktadır. Bu makalenin neşrinden sonra Zehebî'nin eserinin tahkikli neşrine başlanmıştır: *Târîhu'l- İslâm*, nşr. Ömer Abdüsselam Tedmürî - Beşşâr Avvâd Ma'rûf ve dğr., Beyrut 1407/1987 - (çev).

62 Bkz.: Zehebî, *'İber'*den naklen, *Şezzerât*, III, 178 (1. 7-8).

63 *Ta'lika* ve önemi hakkında bkz.: G. Makdîsi, *Rise of Colleges*, s. 111 vd. ve indeks, ilgili madde.

mücelleden ve kâne yahduru dersehû seb'u mi'eti fakîh).⁶⁴ Şu halde Zehebî, Ebû Hâmid'i yalnız tanımakla kalmıyor. hakikatte onun hakkında zamanının en önde gelen fakihî olarak en yüksek kanaati taşıyordu. Zehebî'nin bir ileri gelen Eş'arî zikretme arzusunda olduğu, oysa Ebû Hâmid'in Eş'arî olmadığı düşünülebilir. Ama burada Zehebî yine, 403/1013'te vefat etmiş olan ve Bağdat'ta Mansur Cami-i Kebîr-'inde büyük bir halkası olduğuna işaret ederek çok değer verdiği Bâkillânî yerine bir Eş'arî olarak Ebû İshâk'ı seçmiştir.⁶⁵ Aynı şekilde hiç şüphe yok ki Zehebî, kendi hocası meşhur Hanbelî İbn Teymiyye'nin Bâkillânî için onun "Eş'arî'ye müntesip mütekellimlerin en efdali, selefleri ve halefleri içinde benzeri bulunmayan" (*hüve efdal'ü'l-mütekellimin e'l-müntesibin ile'l-Eş'arî, leyse fihim misluhû lâ kablehû velâ ba'deh*)⁶⁶ birisi olduğunu söyleyerek hakkında beslediği yüksek kanaatin farkındaydı. İbn Teymiyye, *Kur'ân*'da yer alan antropomorfik ibareleri "*bilâ keyf*" (nasıllığını sorgulamama) prensibine göre açıklayıp metodunu kabul ettiğini göstererek Bakillânî'nin *Kitabu'l-İbâne*'sinden pasajlar alarak devam etmektedir.⁶⁷

Gayet açıktır ki Zehebî, *Kitabu'l-İber*'inde saygı ve takdirle tavsif ettiği olduğu iki şahsı, Bâkillânî ve Ebû Hâmid İsferrâîni'yi ihmal etmemiştir. Fakat İbnu'l-İmâd'ın diğer iki şahısla ilgili olarak adeti üzere *İber*'e dayanarak bilgi vermişken, Ebû İshâk'tan bahsederken *İber*'den alıntı yapmamış olmasına bakarak hüküm verecek olursak, Zehebî, Ebû İshâk İsferrâîni'ye herhangi bir biyografik not ayırmamıştır. Aynı şekilde İbnu'l-İmâd Mutezilî Abdu'l-Cebbar'la ilgili olarak da *İber*'den nakil yapmamıştır. Şayet bu iki kelamcı *İber*'de zikredilmiş olsalardı onlara ilişkin bilginin İbnu'l-İmâd'ın iktibasına konu olması gerekirdi ki zaten onlarla ilgili bilgi muhtemelen çok kısaydı.

Yine dikkate alınması gerekir ki Zehebî onları, Mutezile ve Eş'ariyye gibi her ikisi de sünni gelenekçiliğe düşman olan Kerrâmiye ve Râfıza'nın reisleriyle birlikte zikretmiştir; dahası hem Ebû İshâk hem de Abdu'l-Cebbâr, Zehebî gibi Şâfiî mezhebinin mensubu idiler. Biraz riskli de olsa, Zehebî'nin ilk dört ismi, onları istihfaf edecek bir sıralama içinde listeye aldığını söylemek istiyorum. Birinci alim evleviyetle böyledir, zira Şâfiî mezhebini Eş'arîliğin lekisine bulaştırmıştır ki [bu durumu -çev] örtbas etmesinden dolayı, listedeki ikinci alimin temsil ettiği çok iyi tanınan eski düşman Mutezilîlikten daha tehlikelidir.

Bu şekildeki delaletlerden anlaşılıyor ki Zehebî, hukukî ilimlere beşinci/onbirinci yüzyılın başında yalnızca Mutezilî kelamının değil aynı şekilde Eş'arîliğin yeni kolunun kelamının da bulaştırıldığına işaret etmek istemiştir. Şâfiîler, Hanbelîler ve hatta Hanefîler arasındaki gelenekçi fakihler endişe ettikleri bu gelişmenin tamamen farkındaydılar. Ders programlarına dahil edilmesi yasaklanan kelam, usûl-i fıkha uzun vadeli etkileri olan rasyonalist bir oldu bittiyi sızdırmıştır. Şâfiî

64 A.g.e., (1. 9-11).

65 Zehebî, *İber*'den naklen, *Şezerât*, III, 169 (1. 3).

66 A.g.e., (1. 15).

67 A.g.e., (1. 17 vd.).

tarafından gelenekçiliğin bir savunması olarak kurulan bu ilim şimdi de akılcı kelam yoluyla hamleye girişecektir. Usûl-i fıkıh iki metoda göre yazılmaya (ve sonraları da sınıfalandırılmaya) başlamıştır: "Fukaha mesleği" (*tarikatu'l-fukahâ*) ve "mütekellimîn mesleği" (*tarikatu'l-mütekellimîn*). Akılcı felsefî kelamın hukuk bilimine sızması dördüncü yüzyılın sonları ve beşinci yüzyılın başlarından itibaren gerçekleşmiş bulunuyordu ve gelenekçi üstad-fakih Ebû Hâmid el-İsferâînî bunun karşısında silaha sarılmıştı. O ve diğer gelenekçi Şâfiîlerle ilgili olarak Zehebî'nin hadis üstadı İbn Teymiyye (v.728/1328)'nin şu ifadelerini görüyoruz:

"Ebû Hâmid (el-İsferâînî)'in akılcı kelamcılar aleyhindeki düşmanlığı malumdur. O Şâfiî'nin usûl-i fıkıh ile Eş'arî'ninki arasında bir ayrım yapacak kadar ileri gitmiştir. Bu ayrıma *ta'lika*'sı elimde mevcut olan büyük alim Ebû Bekir er-Râzekânî tarafından işaret edilmiştir. Râzekânî'nin bu konudaki örneği, Şeyh Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin *el-Lüma*⁶⁸ ve *et-Tabsıra*⁶⁹ adlı iki kitabında takip ettiği yoldur. Hatta Eş'arî doktrini ile Şâfiî doktrini [bir konu üzerinde] birleştiğinde o, "bu bizim (Şâfiî) arkadaşlarımızın görüşüdür, aynı şekilde Eş'arîlerce de kabul edilmiştir" diyerek onları [Eş'arîleri -çev.] Şâfiî'nin takipçileri arasında saymaktan ihtiraz etmek suretiyle ikisi arasındaki ayrımı korumuştur. Şâfiîler ellerini Eş'arîlerden ve onların, temel dînî prensipler (*usulü'd-din*) şöyle dursun usûl-i fıkıh konusundaki doktrinlerinden bile temizlemişlerdir."⁷⁰

Söz konusu ifade ve bilgiler ışığında, Bağdat'taki Nizamiye Medresesi'nin vakıf senedinin Şâfiî hukuku ile ilgili şartları yeni bir önem kazanmaktadır. İbn Teymiyye'nin yukarıdaki ibaresinde zikredilen Ebû İshâk eş-Şîrâzî (v. 476/1083), Bağdat'taki Nizamiye Medresesi'nde hukuk müderrisliğini ilk üstlenen kişiydi ve Nizamülmülk, medresesini Şîrâzî için kurduğunu belirtmişti.⁷¹ Nizamülmülk'ün Şâfiî medresesinin vakıf senedi, belirli makamların yalnızca fıkıh alanında değil aynı zamanda usûl-i fıkıh alanında da Şâfiî olan zevâtın insiyatifinde olmasını şart koşuyordu. Aynı şey, hukuk müderrisi, ilmi tören vaizi ve kütüphaneci için de söz konusuydu.⁷²

68 Cairo, Şubaih Press, 1347/1928.

69 Bu, müellifin *el-Luma*"dan sonra yazılmış olan bu esere bizatihi kendisinin verdiği başlıktır; (oysa Kahire'deki Ezher Kütüphanesi'nde bulunan asıl nüshada başlık *et-Tabsıra fi usûli'l-fikh*'tir. Nu: Usûl-i fikh 1785; bkz. aynı müellifin *el-Luma*'ı, s. 2 (1. 5).

70 Bkz. İbn Teymiyye, *Kitabu't-Tis'miyye, Fetâvâ* adlı eseri içinde, V c. (Cairo, Kurdistan Press, 1326-29/1908-11), V, 239.

71 Bkz.: aşağıda 73 nolu dipnot.

72 Bkz. İbnü'l-Cevzi, *Muntazam*, IX, 66; George Makdisi, "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Bağdad", *BSOAS*, 24 (1961), s. 1-56, özellikle s. 37. Kıftî'nin *İnbâhu'r-ruvât*'ında, Vecih b. ed-Dehhân (v. 612/1215) olarak tanınan gramer bilgini Mübârek el-Vâsîfî'ye ayrılan biyografik bölüm, önce Hanbelî olan bu gramercinin Hanefî mezhebine intikal ettiğini daha sonra da Nizamiye'ye gramer hocası olarak atandığı vakit "[medresenin -çev.] kurucusunun, Nizamiye'nin gramer hocasının Şâfiî olması gerektiği yolundaki şartı nedeniyle" Şâfiî mezhebine döndüğünü ifade etmektedir. (Bkz.: Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*, III

Nizamülmülk'ün, kendi medresesinin Şâfiî olmasını istemiş olması şaşırtıcı değildir; zira medresenin kurucusu (*vâkıf*) olarak bu onun imtiyazıydı. Bununla birlikte şaşırtıcı olan, şartnamenin yalnızca fıkıhı değil aynı şekilde usûl-i fıkıhı da, medresedeki belirli mevkilere yapılacak atamalarda özellikle göz önünde bulundurulması gerekli iki husus olarak zikretmesidir. Mesela, hukuk müderrisinin fıkıhta Şâfiî olması gerektiğini söylemek zaittir; zira "Şâfiî" demek zaten "fıkıhta Şâfiî" demektir. Fakat şartnameye usûl-i fıkıhın ilave edilmesi bu ilmin, bizatihi Şâfiî'nin olmasını istediğinden başka bir şey olabileceğini gösterir; yani o, akılcı bir usûl-i fıkıh olabilir ve özellikle de, Nizamülmülk'ün, medresesini kendisi için kurmuş olduğu⁷³ Şîrâzî'nin, açık ve kesin biçimde karşı olduğu Eş'arî usûl-i fıkıhı olabilir. Ebû İshâk eş-Şîrâzî usûl-i fıkıhta Eş'arî karşıtı olarak biliniyordu ki bu, kendisinden iktibas edilen ve kendi kitaplarından öğrendiğimiz bir gerçektir: "*Bunlar, Eş'arîlerin-kine zıt görüşler ileri sürdüğüm usûl-i fıkıha dair eserlerimdir.*"⁷⁴ Şîrâzî'nin usûl-i fıkıhla ilgili eserlerinden *el-Luma' fi usuli'l-fıkıh* tab edilmiş bulunuyor; bu eser Eş'ar-

c. (Cairo, Dar al-Kutub Press, 1369-74/1950-55 III, 155; *Şezerât*, V, 53). Cevâlikî'nin durumu ise böyle değildir; Nizamiye vakıf senedinde bu sonuçla ilgili herhangi bir şart da bulunmamaktadır. Şayet hem şartla ilgili hem de Vâsıtî'nin atanmasının onun Şâfilîğe geçmesine binaen yapıldığı hakkındaki bilgi doğruysa, buna göre vakıf senedinin bu bölümü en azından bazı nedenlerden (mesela vakıf senedinin kaybolması gibi) dolayı bilinemez hale gelmiştir ve gramercinin atanmasının hukuk hocası, ilmi tören vaizi ve kütüphaneciyile aynı şartla sınırlandırılacağı düşünülmüştür. Kaynaklarda Cevâlikî'nin Şâfiî müntesipliğine geçtiğine dair herhangi bir bilgi yoktur; üstelik, Hanbeli mezhebinin ricâl bilgini İbn Receb, bu zat için bir Hanbeli olarak biyografik atıf yapmakta, buna karşılık Hanbelî mezhebinden dönmüş olan Vâsıtî'yi eserde zikretmemektedir. [Nizamiye medresesi vakıf senedindeki -çev.] şartlar şunlardır: (1) Nizamiye, hem fıkıhta hem de usûl-i fıkıhta Şâfiî olan Şâfiî mezhebi sâlikleri yararına bir gelir tahsis eder. (2) Nizamiye'nin vakıf yoluyla sahip olduğu emlak aynı şekilde hem fıkıhta hem de usûl-i fıkıhta Şâfiî olanların yararı için kullanılır. (3) Aşağıdaki eğitim görevlileri hem fıkıhta hem de usûl-i fıkıhta Şâfiî olmalıdırlar: a) hukuk müderrisi (hukuk kürsüsü sorumlusu), b) vaiz (ilmî tören hatibi), c) kütüphaneci (*mütevelli'l-kütüb*). (4) Nizamiye'de ayrıca, *Kur'an* öğretmek üzere bir *Kur'an* ilimleri öğretmeni (*mukri'*) bulunmalıdır. (5) Yine o [Nizamiye -çev.] Arap dilini öğretecek bir gramer bilgini (*nahvî*) bulundurulmalıdır. -Açıktır ki üçüncü şart hukuk müderrisi için olduğu gibi aynı zamanda vaiz ve kütüphaneci için de Şâfiî mezhebi mensubu olma hususunda ısrar etmektedir. Öte yandan, *Kur'an* hocası ve gramerci bu şartla sınırlandırılmamıştır. Hocası Tebrizî (v. 502/1109)'nin halefi olarak Nizamiye'de gramerci makamını elinde bulunduran gramerci ve dilbilimci Cevâlikî (v. 540/1145) Hanbelî mezhebinin bir mensubu idi.

73 "Eğer Ebû İshâk [eş-Şîrâzî] için değilse başka kim için bu medreseyi kurmuş olabilirim ki?". Bağdat Nizamiyesi'ne ilk hukuk müderrisinin atanması konusundaki münakaşa ile ilgili olarak bkz.: Benim "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Bağhdad" adlı makale, özellikle s. 33 (1, 3-4); Nizamiye'nin tarihinin bu aşaması Sibt İbn el-Cevzî'nin *Mir'âtu'z-zemân*, MS arabe Paris, 1506, varak 110b-111a adlı eserine ve İbn el-Cevzî, *a.g.e.*, VIII, 246-7'ye dayanmaktadır.

74 Bkz.: İbn Receb, *Zeyl ulâ Tabakâti'l-hanâbile*, c. I, ed. H. Laoust-S. Dahan (Beirut, Imprimerie Catholique, 1951), I, 26; veya ed., M. Hâmid el-Fıkî, II c. (Cairo, as-Sunna al-Muhammâdiya Press, 1372/1952), I, 20.

İler'e zıt olan ve İbn Receb'in iktibasını teyid eden birtakım prensiplerle ilgili ifadeler ihtiva etmektedir.⁷⁵

Şâfiî usûl-i fikhının şart koşulması, Şîrâzî'nin bu alandaki doktrini ile açık biçimde uygunluk arzeder. Ancak usûl-i fikhın "Şâfiî" olarak belirtilmesi her bir mezhebin kendisine has bir usûl-i fikhı olduğu ve buradan hareketle bu dînî ilmin her biri bir sünni fikh mezhebine ait olmak üzere dört çeşidinin bulunduğu anlaşılmalıdır. Bu alan böyle bir sınıflamaya imkan vermez. "Şâfiî usûl-i fikhı", Şâfiî'nin, *bütün fikh mezheplerinin gelenekçilerince* takip edilen, bizatihi kendisinin usûl-i fikhına işaret eder.

İlk defa 431 veya 432 yılında fark edebildiğimiz Kâdirî Akidesi (*el-l'tikâdu'l-Kâdirî*), uzun zamandır oluşum halindeydi. Bu 408/1017 ve 409/1018 yıllarından başlamak suretiyle Halife Abdu'l-Kâdir tarafından ilan edilen bir Risâleler serisinin sonucuydu. Akidenin kendisi ve önemi başka bir yerde ele alınmıştır.⁷⁶ Bu akide üzerinde yapılacak bir tetkik gösterir ki bunun muhtevası antropomorfistler, Kerrâmiye, Şî'a (özellikle gulât-ı Râfıza ve gulât-ı İsmailiye), Eş'ârîye ve Mutezile aleyhine yöneltilmiştir. Bu, onun negatif veçhesidir. Pozitif veçhesi ise onun, *usûlü'd-din*'i, felsefi kelamcılarinkinden ayırarak temel inanç prensipleri olarak tanımlamasıdır. Bu akide, kelamın bir ders konusu olarak hukuk medreselerinin programlarında, hakikatte vakıf esasına dayanan bütün eğitim müesseselerinde yasaklanmasıyla at başı gitmektedir. Dahası, Kâdirî Akidesi ile bu akideyi ilan etmiş olan halife hakkındaki biyografik not içinde muhafaza edilmiş bir liste olan, Zehebî'nin beşinci/onuncu yüzyılın başlarındaki önde gelen alimlerle ilgili listesi arasında önemli bir bağlantı bulunmaktadır. Hem liste, hem de söz konusu Akide aynı mesajı taşımaktadır.

SÜBKÎ VE ZERKEŞÎ'NİN BİBLİYOGRAFİK LİSTELERİ

Her ikisi de Şâfiî mezhebine bağlı olan Sübkî ve Zerkeşî, kendilerine aynı konuda kitap yazarken yardımcı olan usûl-i fikh üzerine yazılmış eserlerin bibliyografyalarını vermektedirler. Sübkî (v. 771/1370)'nin listesi, Malikî İbn Hâcib (v. 646/1249)'in *Muhtasar*'ı üzerine iki ciltlik bir şerh olan *Raf'u'l-hâcib 'an muhtasarıbn-i hâcib* adlı eserinde yer almaktadır.⁷⁷ Bu listelerin ikisi de, müellifleri ve onların eserlerini Şâfiî'den itibaren kronolojik sırayla göstermek için yeniden düzenlenmiştir. Ölüm tarihleri tarafımızdan ilave edilmiş olup üçüncü şarihin ölüm tarihiyle ilgili olarak (336 veya 365) şeklinde bazı ihtimaller bulunmaktadır.

75 Bkz.: Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Luma' fi usûli'l-fikh* (Cairo, Subaih Press, 1347/1928-9, s. 7 (1. 13), 8 (1. 17); 15 (1.24 ve 26), 18 (1. 1), 46 (1. 4).

76 Bkz.: *Ibn 'Akîl*, ss. 299 vd., özellikle s. 303 vd ve 308 vd.

77 Bu liste, iki ciltten yalnızca birinin bulunduğu Princeton koleksiyonundaki yazma nüshadan alınmıştır, Yahuda MS. 148, varak 2a.

Sübki (v. 771/1370)'nin Listesi:⁷⁸Şâfiî (204): *Risâle*Sayrafi (330): *Şerh*Ebu'l-Velid en-Nisâbüri (349): *Şerh*Kaffâl eş-Şâfiî (336 veya 365): *Şerh*Ebû Muhammed el-Cüveynî (438): *Şerh*Bâküllânî (403): *et-Takrîb ve'l-İrşâd*Ebû Hâmid el-İsferâinî (406): *et-Ta'lîka*Ebû Bekir b. Fûrek (406): *Kitâb*Kâdî Abdul-Cebbâr (406): *el-Umde*Ebû İshâk el-İsferâinî (418): *et-Ta'lîka*Ebû Zeyd ed-Debbûsî (430): *Kitabu'l-esrar*Ebu'l-Hüseyn el-Basrî (436): *el-Mu'temed*Süleyym er-Râzî (447): *et-Takrîb*Ebu't-Tayyib et-Taberî (450): *Şerhu'l-Kifâye*Ebu't-Tayyib et-Taberî (450): *el-Minhâc*Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî (465): *Usûlü'l-fıkh*Ebû İshâk eş-Şîrâzî (476): *el-Luma'*Ebû İshâk eş-Şîrâzî (476): *el-Mulahhas fi'l-cedel*Ebû İshâk eş-Şîrâzî (476): *el-Me'ûne fi'l-cedel*Ebû İshâk eş-Şîrâzî (476): *en-Nüket*Ebû Nasr b. es-Sabbâğ (477): *'Uddetü'l-'alim*İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî (478): *el-Burhân*İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî (478): *el-Esâlîb*Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî (489): *Kavâtu'l-Edille*Kiyâ el-Harrâsî (504): *et-Ta'lîka*Kiyâ el-Harrâsî (504): *Şifâu'l-müsterşidin*Gazzâlî (505): *el-Mustasfâ*Gazzâlî (505): *el-Menhûl*Gazzâlî (505): *Şifâu'l-ğalîl*Gazzâlî (505): *et-Tahsîn*Ebû Nasr el-Kuşeyrî (514): *Usûlü'l-fıkh*Ebu'l-Feth Barhân (518): *el-Vecîz*Es'ad el-Mihanî (523): *et-Ta'lîka*

78 Sübki, *Raf'u'l-hâcib 'an Muhtasarı'bn-i Hâcib*, MS Yahuda 148, Garrett Collection (Princeton University), varak 2a-2b.

Zerkeşî (v. 794/1392)'nin Listesi:⁷⁹Şâfiî (204): *Risâle*Sayrafi (330): *Şerh*Ebu'l-Velîd en-Nisâbüri (349): *Şerh*Kaffâl eş-Şâfi (365): *Şerh*Ebû Muhammed el-Cüveynî (438): *Şerh*Müzenî (264): *Kitâbu'l-kıyâs*İbn Süreyc (306): *Kitâbu'r-redd 'alâ Davûd fi inkârihi'l-kıyas*İbn Süreyc (306): *Kitâbu'l-izhar ve'l-inzar*Sayrafi (330): *ed-Delâil ve'l-a'lâm*İbnu'l-Kass (335): *Riyâzü'l-müteallimîn*

Ebû İshâk el-Mervezî (340)

Ebû Abdillâh b. Ebî Hureyre (345)

Ebu'l-Hüseyn b. el-Kattân (359)

Kaffâl eş-Şâfi (365): *Kitâb*Ebu'l-Hasen es-Süheylî (Yaklaşık 400): *Kitâb*Bâkillânî (403): *et-Takrîbve'l-irşâd*

Ebu'l-Kâsım b. el-Kec (405)

Ebû Bekir b. Fûrek (406)

Ebû Hâmid el-İsferâînî (406)

Ebu'l-Huseyn Muhammed

b. Yahya b. Sürâka el-Amirî (Yaklaşık 410)

Ebû İshâk el-İsferâînî (418)

Ebû Mansûr el-Bağdâdî (429): *et-Tahsîl*Ebu't-Tayyib et-Taberî (450): *Şerhu'l-Kifaye*Ebu't-Tayyib et-Taberî (450): *el-Cedel*Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî (465): *Kitâb*Ebû İshâk eş-Şîrâzî (476): *el-Luma'*Ebû İshâk eş-Şîrâzî (476): *Şerhu'l-Luma'*Ebû İshâk eş-Şîrâzî (476): *et-Tabsıra*Ebû İshâk eş-Şîrâzî (476): *el-Mûlahhas*Ebû İshâk eş-Şîrâzî (476): *el-Me'âne*Ebû İshâk eş-Şîrâzî (476): *el-Hudûd ve diğeri eserleri*79 Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, MS. arabe Paris 811, varak 1b-2a.

İmâmu'l-Harameyn (el-Cüveynî) (478): *et-Telhîs* (Bâkillânî'nin *Takrîb*'inin şerhi)

İmâmu'l-Harameyn (el-Cüveynî) (478): *el-Burhân* (*el-Burhân* üzerine yazılmış şerh ve haşiyeler zikredilmiştir)

Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî (489): *el-Kavâtu'*

Gazzâlî (505): *el-Mustasfâ* (şerhleri, haşiyeleri ve telhisleri zikredilmiştir.)

Ebu Nasr el-Kuşeyrî (514): *Kitâb*

İbn Barhân (518): *el-Evsat*

Fahru'd-Dîn er-Râzî (606): *el-Mahsûl* (Bir şerh ve bir telhisi zikredilmiştir.)

Amidî (631): *el-İhkâm*

USÛL-İ FIKİHTA KELAM

Sansüre Karşılık Meşrulaştırma

Yukarıdaki iki listeden elde edilebilen kitaplar üzerinde yapılacak sathi bir etüd gösterecektir ki beşinci/onuncu yüzyıl itibariyle, Şâfiî'nin gelenekçiliği müdafaa etmek üzere kurduğu bu ilim o zamana kadar akılcılık tarafından delik deşik edilmişti. Şâfiî'ninkinden sonra usûl-i fıkıh konusunda bize kadar ulaşmış olup tab edilen ilk bağımsız ve kapsamlı çalışma olan, Mutezilî Ebu'l-Hüseyn Basrî'nin *el-Mu'temed*'inin mukaddimesi daha önce de zikredildiği üzere Abdu'l-Cebbâr'ın *el-'U-med* adlı elimizde mevcut olmayan eseri hakkında bize bilgi vermektedir. Bu konu üzerine yazılan müteakip çalışmalar da yine tamamen felsefi teolojiye [kelama, -çev] ve/veya hukuk felsefesine ait problemlerle uğraşmaktadır. Bu durum beşinci/onuncu yüzyılda çok yaygındı ve o dönemden sonra bu sesler uygulamanın mahkum edilmesine yönelik olarak yükselmiştir.

Gazzâlî *Mustasfâ*'sında *usûl-i fıkıh*'ın ait olduğu yeri göstermek üzere kısa bir ilimler tasnifi vermektedir:

"İlimler, tıp, aritmetik, geometri gibi aklî ilimler -ki bizi ilgilendirmemektedir- ve kelim, fıkıh ve fıkıh usulü, hadis ilmi, *Kur'ân* ilimleri ve bâtin ilmi -ki bundan kasdım kalb ve onun kınanacak davranışlardan [*ahlâk-ı zemîme*, -çev] arındırılması ilmidir- gibi dînî ilimler olmak üzere iki kısımdır. Her iki bilgi kısmı da kendi içinde küllî ve cüz'î olarak ayrılır. Dînî ilimlerin küllî olanı kelim ilmidir. Geri kalan ilimler yani fıkıh, fıkıh usulü, hadis ve tefsir cüz'î ilimlerdir. Zira *müfessir* yalnızca ve özellikle *Kitab*'ın manası üzerinde durur; *muhaddis* hassaten hadislerin sıhhatini belirleme metodunu araştırır; *fakih* hususiyle mükelleflerin muamelelerinin hukuki çerçeve içindeki hükümleriyle uğraşır; *usûl alimi* yalnızca hukukî hükümlerin kaynakları üzerinde kafa yorar; oysa *kelamcı* eşyanın en umumi olanını yani *mevcudu* (var olanı) araştıran kimsedir. O, *mevcudu* önce *kadîm* ve *hâdis* diye ayırır sonra

da hâdis olanı *cevher* ve *araza*, daha sonra da arazı mevcudiyeti için canlılığın şart olduğu şey yani ilim, irade, kudret, iştme duygusu (*sem*), görme kabiliyeti (*basar*) (...) olarak ayırır. İşte kelim ilminin muhtevası budur. Buradan anlarsın ki o [kelamcı, -çev.] eşyanın en geneli ile, mevcutla işe başlar, sonra geri kalan *Kur'ân*, *Sünnet* ve Hz. Peygamber'in sıdkı gibi ilimlerin ilk prensiplerini vaz ederek tedricen, zikrettiğimiz detaylara iner. Bundan sonra müfessir, kelamcının ele aldığı konular bütünü içinden özel birini, *Kitab*'ı alır ve onun tefsirini yapar; muhaddis de hususi bir konuyu, *Sünnet*'i alır ve onun sübûtunu inceler; fakih de hususi bir birimi, mükellefin fiilini ele alır ve onun *vücûb*, *hazr* ve *ibâha* açısından şeri'atin emri ile olan bağlantısını araştırır; usûlcü de hususi bir konuyu, kelamcının doğruluğunu isbat ettiği Hz. Peygamber'in sözlerini ele alır ve bunların hükümlere delaletinin lafzıyla mı, mefhumu ile mi, yoksa manasından anlaşılan ya da istinbat edilen hususlarla mı olduğunu araştırır. Usûlcünün çalışması Hz. Peygamber (s.a.v.)'in söz ve fiillerinin ötesine geçemez, zira o *Kitab*'ı Peygamber'in sözünden öğrenir; icma da onun sözüyle meydana gelir; deliller *Kitab*, *Sünnet* ve *icmâ*'dan ibarettir. Hz. Peygamber (S.A.V.)'in sözlerinin doğruluğu ve delil değeri taşıması ancak kelam ilmi sayesinde temellendirilebilir. Şu halde kelam bütün dînî ilimlerin temel esaslarının isbatını üstlenmiştir, bundan ötürü söz konusu dini ilimlerin hepsi kelama nisbette cüz'îdir.⁸⁰

Usûl-i fikhin konusunu sınırlamak için girilen bu zorlamalar muhteva açısından kanaat farklılıklarını göstermekte ve harici konuların söz konusu ilim içine karışmasını önleme girişimlerinin birer göstergesi olmaktadır. Ne var ki bu girişimler başarılı olamamıştır; zira gelenekçi müellifler bile kendilerini, *Risâle*'de Şâfiî tarafından ele alınmayan -hukuk felsefesine dair olup, sıklıkla "*el-a'yân ve'l-ef'âl kable vürûdi's-şer*" (şer'î hüküm varid olmadan evvel nesnelere ve fiillere atfedilen değerler) olarak incelenen- birtakım problemlerle uğraşmak zorunda hissetmişlerdir. Bu, Allah'ın ahkâmı vahyetmesinden önceki sorumluluk kaynağına işaret etmekte ve aklın fonksiyonunun bir münakaşasını gündeme getirmektedir.

Az önce işaret edildiği üzere usûl-i fikhin sınırlarını çizdikten sonra Gazzâlî, kendi sınıflamasını takip etmemekte, bunun yerine selefleri gibi davranma kararı almaktadır, "*çünkü alışlagelen şeyi terketmek zordur ve zihinler alışılmadık şeylerden uzak durur.*"⁸¹

Gazzâlî'den önce Sem'ânî de *Kavâtı'u'l-edille*'sinde kelamla usûl-i fikhin karıştırılmasını eleştirmişti. Bu eser Sübkî tarafından "Şâfiîler'e ait en faydalı ve en önemli usûl-i fikh kitabı" (*hüve enfa'u kitâbin li's-Şâfiyye fi'l-usul ve ecelluh*)⁸² olarak tanımlanmış, Sübkî'den sonra Zerkeşî de onu "rivayet ve deliller açısından

80 *Mustaşfa*, I, 5 ve 6.

81 *Mustaşfa*, I, 10.

82 Sübkî, *a.g.e.*, varak 2a (1. 19).

Şâfiîlerin en önemli usûl-i fıkıh kitabı" (*hüve ecellü kitâbin li's-Şâfiyye fi usûli'l-fikh naklen ve hucecen*) olarak tavsif etmiştir.⁸³ Hatırlanacağı üzere Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî, eski grup arkadaşlarının yoğun eleştirileri arasında ve Şâfiîlerin umumi sevincini mucip olacak şekilde Şâfiî mezhebine geçmeden evvel 30 yıl Hanefî mezhebi içinde yer almış olan bir fakihti.

Sem'ânî fıkıhın, ilimlerin en önemli ve en ulvisi olduğunu belirterek başlar; çünkü daima değişen ve sınırı olmayan ve sonuç olarak da bu olaylara uygulanması gereken hükümlerin bilgisini kapsamanın yolu ve sınırı bulunmayan olaylarla ilgilenir. Öte yandan Sem'ânînin kelimeler değil de "Allah'a ibadetlerle ilgili temel prensiplerin ilmi" (*'ilmu'l-usûl fi'd-diyânât*) olarak ifade ettiği kelimeler her ne kadar kendi içinde ulvi bir ilim, dinin bütün prensiplerinin dayanak noktası ve bütün dînî ilimlerin temeli ise de o, Allah'ın itaat etmemiz için bize bildirdiği ve kendisine hiçbir şeyin ilave edilip kendisinden hiçbir şeyin çıkarılamayacağı bilgi verilerine sahip olduğundan yapısı sınırlı bir ilimdir. Oysa fıkıh, asırların geçmesi, çevrelerin ve insanların durumlarının değişmesiyle sona ermeksizin ve inkitaya uğramaksızın sürüp giden bir ilimdir. Nitekim Allah, müctehidin bu konulardaki ictihadının Hz. Peygamber zamanındaki vahyin yerini tutmasını dilemiştir. Bu zaman geçince Allah ictihadı, Allah'ın ahkâmının ızhârına kaynaklık etmek üzere Hz. Peygamber'in vahyi makamına ikame etmiştir.⁸⁴

Daha sonra Sem'ânî usûl-i fıkıhla ilgili eserleri incelemeye geçer:

"Hayatım boyunca arkadaşlarımın ve diğerlerinin bu konu üzerindeki eserlerini incelemeyi hiç bırakmadım. Gördüm ki bunların çoğu, bu ilmin konularını inceden inceye tetkik etmek yerine konunun sathî bir incelemesiyle kendilerini tatmin etmişlerdir. Ve yine gördüm ki onlardan birisi bunun meselelerinin kökenlerine inmiş, analiz etmiş ve harmanlamış ama o da problemlerin pek çoğunda fukaha mesleğinden (metodundan) inhiraf etmiş ve *hukuk ilmine ve onun konularına yabancı, hatta bu ilimden tamamen habersiz olan mütekellim*in mesleğini takip etmiştir.⁸⁵

Mizânü'l-usûl yazarı Hanefî fakihi Ebû Bekr es-Semerkindî (v. 540/1145)'ye göre usûl-i fıkıh ilmi kelimeler ilminden bir branş olarak ayrılmaktadır:

"ve dal, bir kökten doğup ayrılan şeydir ve bu kökten doğup ayrılmayan şey de onun zürriyeti değildir. Şu halde kaçınılmaz olarak, bu konu üzerine kitaplar yazılırken kitabın müellifinin akidesini takip etmek gerekir. Şimdi, usûl-i fıkıh üzerine yazılmış kitapların çoğu dini esaslarda bize muhalif olan Mutezilîlere ve furû'da (tatbîke ait dallarda) bize muhalif olan gelenekçilere aittir. Bu nedenle onların kitaplarına istinad etmek ya temel esaslarda hataya götürür

83 Zerkeşî, a.g.e., varak 1b (1. 28-29).

84 *Kavât'u'l-edille*, MS. 627 Feyzullah (İstanbul), varak 1b.

85 A.g.e., v. 2a.

ya da bunların tatbikinde yanlışlıklara sebep olur. Her iki tehlikeye karşı uyanık olmak hem akıl hem de vahyin gerektirdiği bir yükümlülüktür."⁸⁶

Şâfiî tarafından kurulduğu şekliyle usûl-i fıkha bir dönüş, Şâfiî fakih ve müverrihi Ebû Şâme⁸⁷ (v. 665/1267)'nin eserinde tervic edilmektedir. Bu Şâfiî fakihiyle, yine bir Şâfiî fakih olan selefi Gazzâlî'nin ilimler tasnifi ve usûl-i fikhin bu tasnifteki yeri konusundaki ayrılıklarını görmek ilgi çekicidir. Şâfiî gibi Ebû Şâme'nin tasnifinde de kelimelerine, bırakın onu usûl-i fikhin de dahil olmak üzere bütün İslâmî bilimlerin menbaı olarak tasnif etmeyi, hiç yer yoktur.

Ebu Şâme İslâmî dînî ilimleri iki kategoriye ayırır: (1) *Kur'ân* ilmi (*ilmu'l-Kitâb*), (2) *Sünnet* ilmi (*ilmu's-sünne*). Bu iki ana kategoriden, Arapça edebi bilimleri (*ilmu'l-Arabiyye*) yoluyla diğer iki ana kategori elde edilir: (1) Din ve hukukun temel prensipleri ilmi (*ilmu'l-usul*), yani (*usulü'd-din ve usulü'l-fikh*); (2) temel prensiplerden çıkarılanların ilmi (*ilmu'l-furû*) ki bu da şu dalları ihtiva eder: (a) Din ve hukukun takip edilmesi gereken pratik tatbikatları ilmi (*ilmu'l-mezheb*), (b) doğru davranış, hakikat ve ehl-i tarikin edebi ilmi (*'ilmu'l-mu'âmele ve'l-hakîka ve edebu ehli't-tarika*) yani tasavvuf.

Kur'ân ve Sünnet'in incelenmesinde en önemli konuları ve edebi ilimlerin ortaya koyduğu bilgi alanlarını tetkik ettikten sonra Ebû Şâme *ilmu'l-usûl*'u ele alır:

"*Usûl* ilmi [yani dinin temel esasları ilmi] usûlü'd-dîn [yani (dinin) Allah'a ibadetin temel prensipleri] ve usûlü'l-fikh [yani hukuk ve hukuk biliminin temel esasları] denilen dallara ayrılır. Bu iki ilmin her birine kelimelerine ait sıkıntı veren çalışmalar ve kavgacı münazara ve muaraza ustalarının sözde delilleri yanında daha pek çok şey ilave edilmiştir. İnancı sağlam ve delili güçlü olan kimse için bu şeylerle vakit kaybetmemek daha uygundur. Kafası bunlara takılı olan veya kalplerinde mürâfîlik⁸⁸ bulunanlar, bu ilimlere Kudemanın [yani Yunanlıların] kötü ilimlerinden zararlı ve ayıplanacak şeyler sokuşturmuş olanlar vardır. Bu yüzden kendisini bu ilimlerde çalışmaya adanmış kimse dinin bu temel prensipleri arkasına saklanmaktadır; fakat onun kınanması gerekir."⁸⁹

86 Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, MS. 1626, Gerrett Collection (Princeton University); aynı ifade Hacı Halife'nin *Keşfu'z-zunûn 'an esâmî'l-kütubi ve'l-fünûn*, II c. (İstanbul, Government Press, 1360-1362/1941-1943), I, 110 adlı kitabında da iktibas edilmiştir ki burada müellif, Semerkandî'nin tam adını ve vefat tarihini şöyle vermektedir: el-İmâm Alâuddîn el-Hanefî (v. 553/1158).

87 Ebû Şâme, Nureddin ve Selahaddin'in hükümlerlikleri döneminin meşhur bir tarihçisidir. *The Book of the Two Gardens (Kitâbu'r-ravzateyn)*, Fransızca terc. Barbier de Meynard, II c. (Paris, 1898-1906).

88 Kur'an II, 9: *men fî kalbihi maraz*; krş. Lane, *Lexicon*, *maraz* maddesi.

89 Ebû Şâme, *el-Kitâbu'l-merkûm fî cümlet mine'l-ulûm*, M.S. Chester Beatty Library (Dublin), 3307, varak 64b.

Böylece Ebû Şâme, Şâfiî meslektaşısı Gazzâlî'den ayrılarak, kelimâ ve onunla uğraşanları tek kalemde kınamakta, "Kudemanın ilimleri" ile birlikte kelimâ da İslâmî ilimler tasnifinden hariç tutmaktadır.⁹⁰

Şâfiî fakih ve kelamcısı olan Fahreddin Râzî *Mahsûl*'ünde şu beyanda bulunur: "Müctehid için en önemli ilim usûl-i fıkıhtır, geri kalan ilimler onun maksadı için bir önem taşımaz: Kelam ise muteber değildir."⁹¹ Şâfiî fakihi ve Şâfiî mezhebi tarihçisi İsnevî kendi kitabı *Temhid*'de "kelam ilmi icthad için şart değildir, zira onunla irtibatı yoktur; fıkıh da böyledir, çünkü bu da onun (usûl-i fikhin -çev) neticesidir"⁹² derken Râzî'nin *Mahsûl*[de öne sürdüğü görüşü -çev] daha açık biçimde ifade etmektedir. Râzî'nin tavrı özellikle önemlidir, zira kendisi bir Eş'arî kelamcısıdır ve üstelik Mutezile kelamından etkilenmiştir.⁹³ İsnevî hem fıkıhı hem de kelimâ usûl-i fıkıhtan hariç tutarak misaline devam eder.

Öte yandan Zerkeşî farz edilen soruya tam bir cevap vermekten kaçınarak usûlün konusu problemini ele alır:

"Bir kimse dese ki: 'Usûl-i fıkıh, biraz kelam ilminden (...), biraz filolojiden(...), ve biraz da hadis ilimlerinden(...) olmak üzere çeşitli ilimlerden alınan parçaların biraraya getirilmesinden ibaret değil midir? Bu ilimleri bilen bir alimin bunların hiçbirini usûl-i fıkıhtan öğrenmeye ihtiyacı olmaz. Öte yandan bu ilimlerden haberdar olmayan bir kimseyi usûl-i fıkıh bu ilimleri elde etmekten müstağni kılmaz. Bu yüzden gerçek usûl-i fıkıha düşen, icmâ, kıyas, teâruz ve icthadın incelenmesidir; ancak burada bile icmâ ile ilgili bazı tartışmalar aynı zamanda dinin temel prensiplerini inceleyen usûlü'd-din'i, kıyas ve tearuzla ilgili bazı tartışmalar tamamen fakihi ilgilendirir. Bu durumda usûl-i fikhin kıymeti oldukça sınırlıdır.' Bu iddiaya verilecek cevap onu itibara almamaktır. Usûl-i fıkıh alimleri Arap dilinin bazı meseleleriyle ilgili olarak gramercilerin ve filologların dahi başaramadıkları detaylı çalışmalar yapmışlardır (...)"⁹⁴.

90 Furû'-ı fıkıhtan bahsederken Ebû Şâme okuyucusunu icthad etmeye, herhangi muayyen bir mezhep imamını taklid etmeyip bütün imamların görüşlerini incelemeye ve *Kur'an'a* ve Hz. Peygamber'in sünnetine en yakın görünen çözümü kabul etmeye ve yine bir zaman kayırdan ibaret olan ve zihnin safiyetini haleldar eden (*fe innehâ mudayyi'atün li'l-vakt ve li's-safveti mukeddira*) yeni dönemde ortaya çıkmış hilaf metotlarından (*tarâiku'l-hilâf el-müteahhira*) uzak durmaya çağırır. Ebû Şâme, *a.g.e.*, varak 65 a-b.

91 Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh*, Chester Beatty Library (Dublin), MS. 3784, c. II, varak 141 b. (satr 11 vd.): *inne ehemme'l-ulûmi li'l-müctehidi ilmu usûli'l-fikh; ve emmâ säiru'l-ulûmi fe ğayru mühimmetin fî zâlik. Emme'l-kelâm, fe ğayru mu'teber.*

92 İsnevî, *et-Temhîd fî tenzîli'l-furû' ale'l-usûl*, National Library in Rabat (al-Khizâna al-Ammie), MS. 339 *qaf* (sayfalar numaralıdır), s. 1 (satr 8-9): *emmâ ilnu'l-kelâm fe leyse şartan fî'l-ictihâd li ademî'rribâtuhi bil; ve kezâlike ilmü'l-fikh li ennehû neticetuh.* Krş.: Râzî, *Mahsûl*, aynı yer.

93 Bkz.: I. Goldziher, "Aus der Theologie des Fachr ad-Din al-Râzî", *Der Islam*, III (1912), 213-247.

94 Zerkeşî, *a.g.e.*, varak 2 a-b.

Zerkeşî kendisini, usulcülerin gramer ve filolojide gerçekleştirdikleri ve bu iki alana ait kitaplarda bile bulunamayacak hususlarla sınırlamaktadır. Diğer iki alan, yani hadis ve özellikle kesin olarak daha sonraları anlaşmazlığın kaynağı durumunda olan kelimeler için herhangi bir açıklama yapmamaktadır.

Zerkeşî (v. 794/1392) ile birlikte, Şâfiî'nin *Risâle*'sinin İbn Mehdî (v. 198/813-814)'ye takdiminden yaklaşık altı asır sonra sekizinci/on dördüncü asrın sonlarına geliyoruz ki, hukukun esasları olarak adlandırılan usûl-i fıkıh ilminin tabiatı, muhtevası ve gayesiyle ilgili tartışma hala hafiflememiştir.

SONUÇ

Şâfiî'nin *usûl-i fıkıh* iki boyuta sahiptir: Biri hukukî, diğeri kelamî (teolojik). Şimdiye kadar araştırmacılar hukukî boyut üzerinde yoğunlaşmışlardır. Şâfiî'nin amacının, kıyasın bir hukuk kaynağı olarak disiplin altına alınmış bir uygulamasını ihtiva ettiği görüşüne sahip olarak bu cihete ilk dikkati çeken Ignaz Goldziher olmuştur. Goldziher birinci planda Şâfiî'nin katkısıyla ilgilenmiyordu; ona göre Şâfiî esas itibarıyla kıyasın kullanımını tamamen reddeden ve Şâfiî mezhebinin sıra dışı bir ürünü olan Zâhirî mezhebi için bir referans noktasıydı. Bununla birlikte o, şayet bulunabilirse Şâfiî'nin eseri [*Risâle*] üzerinde çalışılmasının önemine işaret etmişti. Diğer yandan esas ilgi odağı Şâfiî olan ve Goldziher'in tavsiyesini rehber edinen Joseph Schacht, Şâfiî'nin hukuk ilmine katkısı konusunda onu "şu ana kadarki kadim hukuk okullarından üstün ve muazzam derecede tutarlı bir sistem" olarak karakterize ettiği detaylı bir çalışma yaptı.⁹⁵

Goldziher ve özellikle de Schacht sayesinde Şâfiî'nin katkısının hukukî vecihi kapsamlı bir tetkike konu edilmişken, dikkatten kaçmış olan akılcılık karşıtı, gelenekçi kelamî veche ilgi odağı haline gelmemiştir. Bir ölçüde bu, Şâfiî'nin, *Risâle*'sinde Mutezile veya ehl-i kelama olan düşmanlığını doğrudan doğruya ortaya koymamış olmasına bağlıdır. Fakat o, iki önemli cümle söylemektedir ki bunlar eserini esas itibarıyla gelenekçi olarak karakterize etmektedir. Şâfiî'nin katkısının kelamî yönüne doğrudan işaret edecek olan şey bu gibi ifadelerle tarihi gerçeklerin bir araya getirilmesidir.

Her iki önemli ibare de Şâfiî'nin *Risâle*'sinin giriş kısmında yer almaktadır. Mukaddimesinin baş tarafındaki birinci cümle şöyledir: "Hamd Allah'adır (...) O ki, kendisini tavsif ettiği gibidir ve yarattıklarının onu tavsif ettiği şeylerden yücedir." (*el-hamdü li'llâhi ... 'l-lezî huve kemâ vasafe nefseh, ve fevka mâ yasifuhû bihî hal-kuh*).⁹⁶ İmâ açıktır, gelenekçiler Allah'ın kendisi hakkındaki tavsifini, kendisinin *Kitab*'ında Rasûl'ü vasıtasıyla vahyettiği sıfatlarını kabul ederler. Akılcılar, özellikle de Şâfiî'nin kendilerine ehl-i kelam adını verdiği Mutezilîler Allah'a kendi spekülâs-

95 *Origins*, s. 137.

96 *Risâle*, s. 8 (1. 3-4).

yönlerinin bir sonucu olan ilave sıfatlar atfederler ki bunlar gelenekçiler tarafından batıl, itizâfî bid'atler olarak değerlendirilir.

Bu mukaddimenin sonunda yer alan ikinci ibare de şöyledir: "Allah'ın dininin müntesiplerinden birisi bir olayla karşı karşıya kalmaz ki Allah'ın *Kitab*'ında o konuda takip edilecek yolu gösteren bir delil bulunmasın." (*fe leyset tenzilu bi-ehadin min ehli dini'llâhi nâziletün illâ ve fi Kitabi'llâhi'd-delîlu alâ sebîli'l-hüdâ fihâ*).⁹⁷ Şu halde kutsal metinlerin ötesini araştırmaya ihtiyaç yoktur. Sonuç açık: Öncelik imandır; akıl ikinci derecede yer alır.

Kitaplarından usûl-i fıkha dair olan birinde Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye Şâfiî'nin bu iki cümlesini ve Şâfiî'ye atfedilen diğer ifadeleri onun *mütekellimîne* karşı olan muhalefetinin bir delili olarak zikreder.⁹⁸ Şâfiî'nin yukarıdaki ifadeleri bu makalede tartışılmış olan şu hususlarla birlikte düşünüldüğünde, Şâfiî'nin *Risâle*'sinin gelenekçi, akılcılık karşıtı kelâmî boyutu gün yüzüne çıkar: 1) Şâfiî'nin kelim taraftarlarına karşı olan muarız tavrı, 2) *Risâle*'de kelâmın ve hatta hukuk felsefesi problemlerinin hiç bulunmayışı, 3) usûl-i fikhın beşinci/on birinci asra kadar maruz kaldığı, 200 yıl öncesindeki *Risâle*'nin tamamen gelenekçi muhtevasından kelâm ve hukuk felsefesinin önemli rol oynadığı bir anlayışa doğru olan dramatik değişim, 4) zıt kamlara müntesip yazarların mütemadiyen, usûl-i fikhın muhtevası hakkındaki düşüncelerinin meşrulaştırılmasıyla meşgul bulunmaları, 5) Sem'ânî ve Ebû Şâme'nin ifadelerinde örneği görüldüğü üzere gelenekçi yazarların, kelâmın usûl-i fıkha sızmasına karşı gösterdikleri reaksiyon, 6) söz konusu iki ekol arasında yüzyıllarla yaşıt daimi mücadele -ki bu, işaretleri yüzyıllar boyu açıkça görülen bir mücadeledir: Şâfiî'nin gelenekçilik savunuculuğuyla başlamış olup, peş peşe zaferler ihtiva eden ve gelenekçi Kâdirî Akidesi'nde son noktasına ulaşan bir mücadele.

Şâfiî'nin katkısının kelâmî boyutunun hala dikkatten uzak bulunuşu bazı çağdaş yazarlarca usûl-i fikh eserlerine dair yapılan hatalı sınıflamalarda görülebilir. Hatalardan biri bu eserleri şu iki kategoriden birine ait olarak tasnif etmektir: 1) "Şâfiî'nin veya mütekellimlerin usûlü", 2) "Hanefîlerin usûlü".⁹⁹ Diğer bir hata da Şâfiî ve *Risâle*'sinin, "fukaha mesleği" olarak adlandırılan kategoriye zıt olan ve "mütekellimîn mesleği" denilen bir kategorinin pîri olarak gösterilmesinde yapılmaktadır.¹⁰⁰

97 A.g.e., s. 20 (1, 3-4).

98 A.g.e., s. 8 ve 20; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l- Muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn*, III c. (Cairo, al-Kurdi Press, 1325/1907), III, 466-467.

99 Mesela bkz.: Muhammed Ebû Zehra, *Usûlü'l-fikh* (Cairo, Dâr ath-Thaqâfa al-'Arabiya, 1377/1957), s. 18 ("*usûlü's-şâfi'iyye evi'l-mütekellimîn*"), ve s. 20 ("*usûlü'l-hanefiyye*").

100 Mesela bkz.: M. H. Hîtû'nun Gazzâlî'nin *el-Menhâl min ilmi'l-usûl*'ünü neşrinde, s. 6 vd. Yine krş.: C. Chehata, "Logique juridique et droit musulman", *Studia Islamica*, XXIII (1965), 5-25, özellikle s.15, ki burada müellif 14. yüzyıl tarihçisi İbn Haldun (v. 784/1382) [doğrusu 808/1406 -çev.]'dan aldığı "la méthode hanéfite" ve "la méthode théologique" şeklindeki bir sınıflamayı ve her iki sınıfa mensup yazar isimlerini itibas etmektedir; bkz.: İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, thk.

Gelenekçi İslâm'ın ilk savunucusu olan Şâfiî ve ikincisi Ahmed b. Hanbel'in her ikisi de Allah kelâmı *Kur'ân'a* ve Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini ihtiva eden *hadise* derin bir teslimiyet duygusuyla dopdolu idiler. Hem Şâfiî hem de Ahmed b. Hanbel'e göre Mutezililik gerçek İslâm'ın en büyük düşmanı idi. Gerçek İslâm ise Allah'ın davetine şartsız teslimiyet ve ilk müslüman olan O'nun peygamberine ittibadan ibaretti.

Usûl-i fıkıh, bu adla anılmadan önce Şâfiî'nin akılcı harekete karşı gelenekçiliğin hizmetine sunduğu bir silahtı. Ancak iki asır sonra usûl-i fıkıh konusunda eserler kaleme alan akılcılık müntesiplerine rastlıyoruz. Bütün akılcı bilimler medreselerin ders programlarından çıkarılınca, siyasal olarak bozguna uğratılan akılcılık, ders programlarına sızmak için çeşitli yollara başvurmuştur. Bu sebeple yalnızca fıkıh mezheplerine değil aralarında en fazla usûl-i fıkıh olmak üzere bizatihi gelenekçi bilimlere de sızmıştır. Zira bu konu [usûl-i fıkıh -çev], metodolojinin iki akılcı aracına, mantık ve özellikle cedele ziyadesiyle yatkındı. Bu yatkınlık Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*'ünde yer alan mantıka dair bölüm ve İbn Akîl'in *el-Vâzıh fi usûli'l-fıkıh*'ındaki cedel ile ilgili kısımda gözler önüne serilmiştir.

Risâle'sinde Şâfiî, *hukukî mükellefiyetle alakalı felsefi herhangi bir soru gündeme getirmemiştir*. Ona göre *teklîf*'in kaynağı Allah kelâmı olan *Kur'ân* ve O'nun Peygamberinin örnek hayatıdır. İnsan Allah'a teslimiyetle (*islâm*) yükümlüdür. İslâm'ın hukukî sistemi bir çeşit ilahi irâdîliktir. Hukuk, emir ve yasaklardan, *Allah*'ın emir ve yasaklarından (*el-evâmîr ve'n-nevâhî*) ibarettir. Böyle bir sistemde "tabiî hukuk" anlayışına yer yoktur. İslâm hukukunda mükellefiyet eşyanın tabiatında mündemiç olmayıp¹⁰¹ nihâf olarak, bu tabiatı belirleyen Allah'ın elindedir.¹⁰² Mükellefiyet doğrudan O'nun vahyedilmiş hukukuna dayanır. Hukuk biliminin vazifesi, kişinin Allah'a karşı sorumluluğunu (*ibâdât*) ve hemcinslerine karşı olan mükellefiyetlerini (*muâmelât*) bilmek için ihtiyaç duyduğu her şeyi açık biçimde ortaya koymak üzere metodolojiyi temin etmektir. Esasen, Şâfiî'nin algıladığı anlamda *usûl-i fıkıh* Allah'ın zatını inceleyen kelamdan ayrı olarak bir *hukukî teoloji*, Allah'ın kanununun incelenmesidir. Allah'ın varlığının ve niteliğinin değil, Allah'ın emir ve yasaklarının bir incelemesidir. Kelamla alakalı olarak gelenekçiler, kişinin, kelam yani Allah'ın zatı hakkında spekülasyon ihtiva eden "kelimeler" konusunda inanması gereken şeyin tetkiki demek olan *usulü'd-din* (Allah'a itaatın, dinin temelleri) [terimini kullanmayı -çev] tercih ederler.

Akılcılar, hukukî mükellefiyet problemi vasıtasıyla usûl-i fıkıha giriş için yol bulmuşlardır. İşte burada onlar tabiî hukuk kavramına çok yaklaşmışlar ama ona ulaştıracak mesafenin tamamını katetmemişlerdir. Her nasılsa öz itibarıyla bu, onların mükellefiyet problemini nasıl ortaya koyduklarını gösterir: Eğer mükellefiyetin

Nasr el-Hûrînî (Cairo, Bûlâq, 1274/ 1858). özellikle s. 221; F. Rosenthal'in İngilizce çevirisi, III c., Bollingen Series XLIII (New York. Pantheon Books, 1958), III, s. 28.

101 Krş.: St. Thômas Aquinas, *Summa Theologiae*, Q. 95, A. 2.

102 Krş.: a.g.e., Q. 93, A. 4.

kaynağı ilahi vahiyde bulunacaksa Allah'ın bize kendi ilahi hukukunu göndermesinden önceki insan davranışlarının durumu ne olacaktır? Bu davranışlara hangi temellere dayanılarak ne gibi özellikler atfedilecektir? Ortaya atılan sorular bu kabildendi ki bunlar kolaylıkla bertaraf edilemezdi. Karşıt gruplar arasında, usûl-i fıkhî hukuk felsefesinin problemlerinin en önemlilerini kazandıran diyalog başlamıştı. Fakat Mutezilîlerin vahiyden önce teklifin kaynağını aradıkları yer açıklı. Allah bize vahiyini lutfetmeden evvel akıl nimeti vermişti; her iki nimet de Allah'tan gelmiştir. Öyleyse doğru akılda vahiyle çelişecek bir şey bulunamaz; zira her ikisi de aynı ilahi kaynaktan gelmiştir. Bu tartışma akıl ile vahyin uzlaşmasına kadar gitmemiştir. Gelenekçiler *imanın* öncelliğine dair delillerini muhafaza etmişler, akılcılar ise aklın öncelliği yolundaki inançlarına sınımsız sarılmışlardır.

Usûl-i fıkhîtaki akılcı unsur bir kenarda beklemek durumundaydı ve bu ilim, her ne kadar hukuki ise de özü itibarıyla bir teolojiydi, mezhep sınırlarının ötesine geçmişti. Tam anlamıyla gelenekçi kabul edilen yazarlar, artık "akılcılık"ları sebebiyle hemen suçlanmaksızın hukuk felsefesinin her türlü problemini kavrayabilirlerdi. Zira kelimada eser yazmak her zaman ya bir çırpıda mahkum edilir, ya da en azından şüpheyle karşılanırken, usûl-i fıkhî konusunda eser yazmak takdirle karşılanırdı. Çünkü bu ilim hiçbir zaman Kudemanın bilimleriyle lekeli sayılmamıştır. Bu sebeple usûl-i fıkhî üzerine yazılmış eserlerde bir fakihin doktrinindeki akılcılığın boyutlarını, onun hukuk-bilimsel metodolojinin ötesinde hukuk felsefesinin sorunlarını ele alışından çıkarmak mümkündür.

Usûl-i fıkhîdaki düşünce akımları fıkhî mezhepleri arasında geçişkendir ve belirli durumlarda kendilerini kelimada (*usulü'd-din*) mezhepleriyle aynı çizgiye getirdiklerine rastlanabilir. Usûl-i fıkhî dair rastgele seçilmiş *Tenkîh* ve *Telvîh* adlı iki çalışma bu hususun güzel birer örneğidir. Hanefî mezhebine mensup Mahbûbî (v. 747/1346) usûl-i fıkhî konusunda *Tenkîh*'i telif etmiştir ki bu eser bir Hanefî olan Pezdevî'nin *Usûl*'ü, bir Şâfiî olan Fahrüddîn Râzî'nin *Mahsûl*'ü ve Malikî İbn Hâcib'in *Mebâhis*'inin yeniden telifinden ibarettir. Daha sonra bir Şâfiî olan Taftazânî (v. 792/ 1390), Hanefî Mahbûbî'nin *Tenkîh*'i üzerine şerh olmak üzere *Telvîh*'i kaleme aldı. Bir başka örnek de, üzerine ikisi de Malikî olan Mâzenî ve Ebherî -bu iki zat daha sonra, kelimada Eş'arî olan Cüveynî'yi, mensupları fıkhîta büyük oranda Şâfiî olan Eş'arî kelimada ekolüne adını veren Eş'arî'yi eleştirdiklerinden dolayı kınanmışlardır- tarafından yazılmış iki şerh bulunan, Şâfiî Cüveynî'nin *Burhân*'ıdır.

Zerkeşî'nin muhatabı gerçekte, bu bilimi yeni bir isimle adlandırmaya gerek bulunmadığını söylüyordu; usûl-i fıkhî ihtisar edilmiş bilimlerin alaca bulaca biraraya getirilmesinden ibaret olduğundan bunların her biri kendi esas yerinde daha iyi ele alınmıştır. Zerkeşî'nin verdiği cevap Fahrüddîn Râzî'nin veciz biçimde verdiği tanımda olduğu üzere bu yeni bilimin konusunu net olarak belirlemeye yetmemektedir. Daha önce de belirtildiği üzere Râzî usûl-i fıkhî ictihad ilmi olarak görmektedir

ki ona göre bu ne kelimedir, ne de fıkıh; zira kelimelerin icihadın bir unsuru değildir. Fıkıh ise icihadın semeresinden başka bir şey değildir.

Şâfiî'nin *Risâle*'si esas itibariyle metodolojiye dair bir eserdir. Esasında Şâfiî orada şunu söylemektedir: Kelam İslâm'ın meselesi değildir; naslara dayanan icihad İslâmî dîn ilimlerin özüdür ve bu *Risâle* sana takip edilecek metodu, onu nasıl işleteceğini gösterir.

Şâfiî'den kitabının konusuna bir isim vermesi istenseydi herhalde o, bunun yeni bir şey olmadığını, sadece usûlü'd-dîn ile meşgul olmak durumunda bulunduğunu söylerdi. Şayet kendisine "*usûl-i fıkıh*" terimi önerilmiş olsaydı muhtemelen o bunu, netice itibariyle İslâm dininin kökleri demek olan "Allah'ın vahyedilmiş hukukunun kökleri" anlamında olmak üzere benimserdi.

Şâfiî'nin *Risâle*'yi yazmaktaki gayesi, *Kur'ân* ve Hz. Peygamber'in sünnetinin ötesine gitme eğilimi gösteren her türlü dini bilgi sistemine karşı durmaktır. Allah'ın zatıyla ilgili spekülasyonlarda bulunmada nasların dışına taşan kelamın aksine Şâfiî'nin doktrini, nasların, kurtuluş için yegane ihtiyaç duyulan şeyler olduğunu ilan etmiştir. Zira Şâfiî *Kur'ân*'da ve Hz. Peygamber'in sünnetinde ortaya konduğu şekliyle ilahi vahyin muhtemel her ihtimale cevap ihtiva ettiğine inanıyordu.¹⁰³ Bu, İslâm tarihi boyunca mevcut olan gelenekçi bir temadır. Hanbelî İbn Teymiyye (v. 728/1328) hayatının sonlarına doğru *Meâricu'l-vusûl ilâ ma'rifet enne usûle'd-din ve furû'ahû kad beyyenehu'r-rasûl* (Allah Rasûlünün açıkladığı dinin usûl ve furû'unu tanımaya götüren basamaklar) başlığını taşıyan, en önemli eserlerinden birini buna hasretmiştir. Bu kitabın önemi yaklaşık yarım yüzyıl önce meşhur İslâmiyatçı Henri Laoust¹⁰⁴ tarafından isabetli olarak dile getirilmiştir.

Onuncu yüzyılın sonları ya da on birinci yüzyılın başlangıcından günümüze kadar gelmiş olan, usûl-i fıkıha dair olup, tamamen kelam ve hukuk felsefesine ait problemler de ihtiva eden eserler yalnızca bu tür meseleleri eserlerine dercetmeleri beklenebilen akılcı kelam akımları olan Mutezilîlik ve Eş'arîlik müntesipleri tarafından değil, aynı zamanda normalde katı gelenekçi mensubiyetleri bulunan müelliflerce de yazılmıştır. Buna delil olarak diğer pek çok benzeri arasından gelenekçi Teymiyye ailesinin *Müevvede*'si örnek olarak gösterilebilir. Bu vakta güçlü biçimde gösteriyor ki İslâmî teolojinin geleceği mütetekimlerden ziyade pekala usulcülerin elinde olabilir.

103 Bkz.: yukarıda 97 nolu dipnot.

104 İbn Teymiyye, *Meâricu'l-vusûl, Mecmû'atü'r-resâilü'l-kübrâ* içinde, II c., (Cairo, Sharafiya Press, 1323/1905), I, 180-217; Giriş ve notlarla Fransızca tercüme: H. Laoust, *Contribution à une étude de la méthodologie canonique de Taki ad-Dîn Ahmad b. Taimiya* (Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1939).

ZEYL

Henri Laoust'un "Safî'i et le *kalâm* d'après Râzî" (Râzî'nin Kelam Anlayışı ve Şâfiî) başlıklı makalesine muttali olduğumda, yukarıdaki çalışma tamamlanmış bulunuyordu. Prof. Laoust'un makalesinin yer aldığı *Recherche d'İslâmologie Recueil d'articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis (İslâmîyât Araştırmaları: George C. Anawati ve Louis Gardet'ye Armağan)* (Louvain et Louvain- La-Neuve, 1978,) adlı yayına ikimiz de makale ile katılmıştık. Fakat söz konusu armağana katkıda bulunanların eline çalışmanın tamamı değil, yalnızca kendi makalelerini ihtiva eden tashih nüshaları geçtiğinden adı geçen makaleye, Toulouse'da arkadaşımız ve meslektaşımız M. Louis Gardet'yi ziyaretimiz esnasında ancak çok geç tesadüf edebildim.

İlk bakışta M. Laoust'un makalesi elinizdeki çalışmada dile getirilenlerle uyumsuz gibi görünüyor. Ancak bu ilk izlenim, okuyucu, görünüşteki kanaat farklılığının teoloji için kullanılan *kelam* ve *usûlü'd-dîn* terimlerinden kaynaklandığını farkettiği anda hemen kaybolmaktadır. Okuyucunun eldeki çalışmada söylenenlerden anlayacağı üzere burada bir ayırma gidilmelidir. Daha fazla malumat için okuyucu söz konusu iki terimin tarihsel olarak incelendiği daha önceki şu çalışmama müracaat edebilir: "Ash'ari and the Ash'arites in İslâmic Religious History", *Studia İslâmica*, XVII (1962), s. 37-80 ve XVIII (1963), s. 19-39. Makalesinin 399. sayfasında Profesör Laoust "iki büyük kelam formu" arasında ayırım yapmaktadır: (1) Tabiatı itibariyle spekülâtif olan, (felsefi) teolojinin ana meselelerini ele alan teoloji, (2) insanın Allah'a ve O'nun mahlukatına karşı sorumluluklarını inceleyen hukukî-ahlakî teoloji. Daha sonra şöyle demektedir: "İşte Şâfiî'nin *Risâle*, *Kitâbul-ümm*, ve *Kitâbu ihtilâfi'l-hadis*'te bilhassa üzerinde durduğu bu sonuncu kelam formudur." Bu ifade bizim çalışmamızla tamamen uyum içindedir. Gelenekçilerin tarihsel tavrına göre ben bu tip teoloji için Mutezilîler ve Eş'arîler tarafından geliştirilen felsefi teolojiye hasredilebilecek olan kelamın tam zıddı olarak *usulü'd-din* terimini tahsis etmeyi tercih ediyorum.

•••